[redacted]

تملكه الأقل الجودي بالله تعالى
[redacted] الشيخ حسن الجودي
حفظه الله تعالى

كل لكل

بسم الله
من جملة ما منّ الله على عبده
الفقير عبد الكريم بن علي
نعيم العاملي
الجبعي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد التاسع في الخبر وفيه فصول الفصل الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول
في لفظ الخبر لفظ الخبر يطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلائل كقوله
تخبرني العينان ما القلب كاتم وقوله وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية
تكذب وقول المعري نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع وهو حقيقة
في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الفهم الى الاول دون الثاني في قولنا اخبر
فلان بكذا او فلان مخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الكرامية
مشترك والمعنى بين القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند غيرهم انه مجاز في المعنى حقيقة في
الاول لتبادر الفهم الى الاول دون الثاني واما عند المعتزلة فانه حقيقة في القول وليس مستعملا
في الثاني لجحودهم لانكار المعنى الثاني عندهم والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام البحث
الثاني في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يحد لانه ضروري وقال
اخرون انه يحد وانه معلوم بالاكتساب احتج الاولون بوجهين ا كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قولنا
انا موجود ... بالتسبب بمعدوم وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر جزء من
هذا الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا
على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص موقوفا عليه فلم يكن ضروريا هذا خلف ب كل عاقل يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ولولا ان هذه الحقائق متصورة بالبديهة لم يكن الامر كذلك والجواب عن الاول
نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ليست بديهية التصور وكيف يكون تصور ماهية الخبر بديهيا لانا نقول
حكم الذهن بين امرين بان احدهما ... وليس كذلك بل هو معقول واحد لا يحصل الا باختلاف الحكم
والوجدان ... كالاعلم من ذلك ويعرف ... من الاحوال النفسانية كالالم واللذة والطلب واذا
ثبت هذا فالمراد من الخبر ان كان هو الحكم الذهني فلا شك في ان تصوره في الجملة بديهي وان كان
المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية فالاشكال ساقط ايضا لان مطلق اللفظ الدال على المدلول
المقصود يكون تصوره بديهيا في ا نمنع من وجوه ا منع كون المطلق جزءا من الخبر الخاص لانه اما
مطابق في نفس الامر او لا وايهما كان لم يصدق على الاخر فلا ينقسم اليهما باعتبار الحيثيات لا انه قسم
فهو عارض ب منع توقف العلم بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم باعتبار ما ح منع استلزام بداهة

الكل بداهة الجزء لصدق الاول باعتبار ما دون ب نظرا فان الحكم بالنسبة يعرف لا ينتفي بدليلهما
ما ثابت من حيث وجود الجزء الملك فيعرف بهما ويبين النفي وعرضهما وهو كسبي وكما عرفت بان ما اعتقد لا ل
على الضروري دليل على العلم به غير ضروري لان الضروري هو الذي لا يفتقر في العلم به الى نظر
ودليل يوصل اليه وما يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري ثانيا ان ما ذكرناه تنبيه لا دليل ومن الضروريات
ما يفتقر الى تنبيه لانا نقول لو قيل ذلك لا يمكن دعوى الضرورة في كل علم نظري وان الدليل يطرق
المدعي ... لكن الخبر مطلقا ليس جزءا من الخبر الخاص لانه اعم فلو كان جزءا لكان الاعم في الاخص
والمعروض للاحوال الخبر انما يصح بعد العلم بهما ثم تعلم النسبة بين ما يحصل الاثبات في نفس مطابقة
العقل والسر ... على جزء خاص ليس هو العلم بحسب اللغة والخبر فانه عين الاثر والخبر هذا
المعلوم كان يعود الى التحديد ثم انه يعني انه ... الاسم عن التحديد كما سماه الخبر وهو انما يستدل
على الامر وهذا كله ليس بشيء لان الاستدلال على انه ضروري ليس استدلالا على الضروري بل على وصف
له هو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا وكون العام ليس جزءا
من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط فان الجزء قد يكون اعم ويسمى اللفظ ليس بتحديد وقال اخرون
انه يحد لان العلم لا يجري مجرى العلم بالبديهيات وما في الضروريات والحق الاول والضرورة قاضية به
البحث الثالث في حده اختلف القائلون بان الخبر يحد في حده فقال الجبائيان وابو عبد الله البصري
والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واورد عليه
اشكالات ا الصدق والكذب نوعان من الخبر والجنس جزء من النوع لا يمكن معرفة النوع الا به
فتعريفه بالنوع دور ب الصدق والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر ولا يمكن تعريف الحقيقة بالامور
الاتية كما هو مقرر في موضعه ح ان عطف بين الصدق والكذب بالواو لزم التشكيك في الحد وهو محذور
وان عطف بالواو استحال الحد اذ الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد د خبر
الله تعالى وخبر رسوله صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه ه قول القائل محمد ومسيلمة صادقان
خبر ليس صادقا ولا كاذبا و لو قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يصدق منه سوى هذا
الكلام لم يكن صادقا فيه والا لكان كاذبا فيه فيصح النقيضان ولم يكن كاذبا والا لكان بعض افراده
صادقا فليس الا هذا الفرد وكذا لو كانت جميع اخباره انه كاذب وقال كل كلامي كذب لم يكن كذبا
ولا الصدق في بعضها والفرض خلافه ولا صدقا لانه من جملة اخباره انه والجواب من حيث الاجمال ومن

حد المفصل اما في الاجمال فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم وتعريف الخبر بالمعنى الثاني
وهو انا نقول لو قلنا انه صدق وكذب اما المفصل والجواب عن ١٢ الاول ان النوع يتوقف معرفته على معرفة
الجنس اذا كان معرفته تامة اما الناقصة فلا وعن ب ان الموصوف خارج عن ماهية الموضوع الذاتي فيكون المعرف
به نكالا اخفى والموسوم لا ينحصر في شي بعينه واجاب قاضي القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم
يقصد به تعريف الخبر بل تمييزه عن غيره من اقسام الكلام فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا دور
واعترض بانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر
دور وقيل لو قيل ان الصدق والكذب اذا كان داخلا في حد الخبر وهو الحد فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر
في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة فكان [illegible] وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق والكذب
و[illegible] الصدق والكذب بالخبر لا يقتضي الدور وعن ج ان المراد بقوله لاحدهما فلا [illegible]
د ليس المراد من دخول الكذب فيه الدخول بل القبول وهو ثابت في كل خبر باعتبار النسبة الحكمية
لا من حيث صدوره عن صادق وخبر مخبر [illegible] من حيث انه خبر لا من حيث النظر الى الخبر محتمل للامرين
وهو لا ينافي امتناع دخول الكذب فيه بالنظر الى المخبر لاختلاف الاعتبار ولان خبره تعالى صدق
صدق قبل احدهما وعن ه قال ابو علي الجبائي انه كاذب لانه يقتضي صدق احدهما في حال صدق الآخر
فكانه قال احدهما صادق حال صدق الآخر وليس بجيد لان النتيجة لا تستلزم المصاحبة ثم هو كاذب
باعتبار انه اضاف الصدق اليهما وهو كاذب وقال ابو هاشم انه خبر باحدهما اضافة الصدق الى الرسول
عليه السلام والاخر اضافته الى مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا الكذب ولذا [illegible] ما يوصف بالصدق
والكذب لكن احدهما صدق قطعا والاخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار المراد من قولنا ما يحتمل
الصدق والكذب ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم به صدقت او كذبت واعترض بانه [illegible] رجوعه الى الصدق
والكذب وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر بان اهل اللغة انما يسوغون ذلك فيما كان كاذبا في
نفس الامر وصادقا وليس كذلك فيما نحن فيه فان قول القائل هنا صدقت ينقض بصدقه في اضافة
الصدق الى مسيلمة وذلك مع الاخر وقول القائل فرض عدم صدقه ممتنع وليس بجيد فانه غير محتمل
لاحدهما من حيث انه خبر ويتصف بهما في نفس الامر وقول القائل وقال ابو عبد الله البصري انه
كذب لانه افاد اضافة الصدق اليهما مع عدم اضافته اليهما وهو الذي اختاره في الجواب اولا واعترض بانه
اذا كان كاذبا لا يدخله الصدق والكذب وليس بجيد فانا لا [illegible] الامرين معا في كل خبر بل احدهما وعن

و ان الصدق والكذب انما يعرضان للخبر بعد ما يعلم حتى يتصور فيه المطابقة فيحكم بصدقه وعدمها بعدم المطابقة
فيحكم بكذبه وهنا يحتمل ولا يدخل الصدق والكذب وقيل في حد الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب واليهما
يقال لقائله انه صادق او كاذب واعترض بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا او
كذبا فعرفنا الخبر لا يدخل التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق
او كذب فيكون تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول تعريف الشي بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وقال
ابو الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور اثباتا او نفيا واحترز بنفسه عن الامر
فانه يفيد وجوب الفعل لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها
تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا القول في دلالة النهي على قبح الفعل واحبا وقبحه فانه يفيد بمجرده
تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعترض عليه بوجوه ا الوجود عندنا نفس الماهية فاذا قلنا السواد موجود كان
خبرا مع انه لا يفيد اضافة شي الى شي اخر لا يقال [illegible] لو قلنا الى امر اخر ونحن قلنا الى امر وهو اعم من ان يكون
اخر [illegible] ولان معنى السواد موجود المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود [illegible] متغايرة
بالتغاير لولا اعتبار لدخل اللفظ المفرد في الحد ولا [illegible] في الاخبار عن الشي بامر وجوده
وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية الملك امكنه الشك في وجوده وفيه نظر لمنع كونه خبرا ان جعلنا
لمعنى واحد [illegible] ب اذا قلنا الحيوان الناطق [illegible] الى
الحيوان مع انه ليس بخبر للفرق [illegible] والوصف لا يقال [illegible] في الحد [illegible] تمام الكلام
[illegible] انا نقول ان عنيت بتمام الكلام افادته لمفهومه دخل النعت لافادة قولنا الحيوان الناطق
لمعناه [illegible] افادته لتمام الخبر او [illegible] على معرفة الخبر فيدور وفيه نظر لان المراد من الاضافة
نسبة الاثبات او النفي واعترض [illegible] صح ان يكون عليه ج انه تعريف دوري لان النفي الاخبار عن عدم
الشي والاثبات الاخبار بوجوده البحث الرابع في انه هل يشترط في الخبرية الارادة قال [illegible] المرتضى
وابو الحسين لا بد في الخبر من الارادة على معنى ان الصيغة يكون خبرا استعمالها فيما وضعت له بشرط الارادة ولا يشترط
الارادة في كون الخبر على صيغة الخبر واحتجا بان هذه الصيغة قد تصدر عن الساهي والنائم والحاكي [illegible]
عن الامر كقوله تعالى والجروح قصاص واذا كان [illegible] الامر دون
الامر [illegible] وهو الارادة والداعي وخالف فيه الاشاعرة وقد تقدم مثله في باب الامر وايضا قال
الجبائيان ان لصيغة الخبر حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وحالة فيه [illegible] فانه لا معنى لكونه

به المخبر عنه

الصيغة خبرا الا ان المتلفظ بها لفظ وكان مقصوده تعريف الغير ثبوت المخبر به او سلبه عنه وقد تقدم ايضاح
الامر **البحث الخامس** في مدلول الخبر اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس
ثبوت الحدوث للعالم والا لكان حيث وجد قولنا العالم محدث كان محدثا فحيث يوجد الخبر يوجد المخبر عنه
فلا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك عرف ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة قيل هذا الحكم
ليس هو الاعتقاد فقد يخبر الانسان عما لا يعتقد كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقده ولا الارادة لان
الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعليقها بهما فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني مغايرا
لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو الكلام النفسي ولم يقل به الا الاشاعرة وفيه نظر لمنع الاخبار
عما لا يعتقد المخبر نعم يوجد صيغة الاخبار وصيغته كالشاكي والحاكي لا نفس الخبر ثم انه مخالف اكثرهم
لانهم يقولون لمغايرة الكلام النفسي للخبر وغيره من اساليب الكلام **البحث السادس** في انقسامه
اعلم ان الخبر ينقسم بلحاظ انواع ا انقسامه الى الصدق والكذب ب الى المتواتر والاحاد
ج الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهي منقسمة وقد اطبق المحصلون كافة
على ان القسمة الى الصدق والكذب حاصرة وانه لا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه او لا والاول
الصدق والثاني الكذب وادعى الجاحظ واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة حصر
دعوى النبي في الكذب والجنة وليس اخبار النبي حالة الجنون كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب
ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه فثبتت الواسطة وهي حالة الجنون بين الصدق والكذب ولان من اخبر عن
حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يتوقى الذم وليس صدقا لعدم
المطابقة ولو اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاده انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق والكذب بل لا
بد من العلم والقصد ولان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا
كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع ولان بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد المقلد
المطابق فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر والجواب الجنون هو الذي تصدر به الاخبار
والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحينئذ لم يعتقد
صدقه لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون اتيا بخبر وان كان بصورة الخبر وايضا فان فيه نظر لان الكذب
اعم من الافتراء فالافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان الحصر النسبي باعتبارها كانما عم
في صورة الحصر ومنع الكذب في صورة المجنون لعدم المطابقة لنفس الخبر ليس لا يعني
الجنون ومنع الكذب في صورة م

مطابقا

والمسئلة وان كان ... بعلم ان المطابق للمطابقة ... الوصف ... وعدمها كما ... بالصدق صح

الجزم بان ما شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز ان يخلق الله تعالى مثله من
كل وجه وهذا التجويز ثابت عند المسلمين والفلاسفة لا يقال تجويز كونه مغايرا لما شاهدناه بالامس
يودي الى الشك في المشاهدات وايضا وان كان قادرا لكن علم منه انه لا يفعله الى التلبيس لانا نقول
لا نسلم كون تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات بل هو جزم بان هذا هو ذاك فليس شاهد لكن
حكم من النفس يقع فيه الخطا ولا يلزم منه الشك في المشاهد ودليل الامتناع لا يدفع الالتزام لان
هذا الجزم ان كان بناء على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا بذلك الجزم والعوام لا يعرفون
هذا الدليل وكان لا يحصل لهم الجزم ولو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر
لم يخالف فيه لان الضروريات لا يخالف فيها والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما من حيث
الاجمال فهو ان ذلك تشكيك في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية واما من حيث التفصيل
فلوجوه ثلاث وانه للظن تطرق في الضروري وكذلك اجماع الخلق الكثير على الامر العام المحسوس
ليس كالجواز وقوعه بينهم بخلاف اجتماعهم على الشيء ... واجاز الكذب على كل واحد لا نزاع
جوازه على المجموع من حيث هو مجموع والمجموع وان كان هو الاحاد لكن للكل حكم واحد وبالكل اجماع الخلق
الكثير على الاخبار ما ناقض ما اخبر به الخلق الكثير اذ لا ابطل انهما مفيد للعلم فرضه محال وتواتر
اليهود انقطع في زمن بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدا لانهم حدث الضروريات المحسوسة او جبلية
...
... في العلم الضروري فان الضروريات متفاوتة والضروري ...
ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا ضروري لا يسأل الشك والتجويز بالنسبة الى القدرة لا ينافي عود النسبة
الى الاعتقاد على ان نختصه ما لو العلم العادي فاضرب عن الضروري والخلاف من الكابر لا يدفع الحكم الضروري
لخلاف السوفسطائية **البحث الثاني** في ان العلم المستفاد منه اكثر العلماء على ذلك قال ابو الحسين
البصري وابو القسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق من الاشاعرة انه كسبي وتوقف بعضهم فيه
لنا وجوه ا لو كان نظريا لما حصل الا لمن هو من اهل النظر والتامل والبحث والتالي باطل فانه حاصل للصبيان
والبله فيكون ضروريا وربما اعترض ابو الحسين والمرتضى بشيء واحد وهو ان الدليل الذي لا ترتيب العلوم باحوال
المخبرين وهو المرجع للعامة والمراهقين لحصول علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج علوم اخر
من تركيبها اذا كانت مقدماتها قريبة من المطبوع وان عجزوا عن ادلة العامضة كحدوث العالم ووجود الصانع
والاستدلال على صفاته وسيأتي بيان غموض الدليل لو كان ب كل عاقل يعرف من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد
والبلاد النائية عنه ولولا الاخبار عليهم مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر ونظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة
عليه ولا في ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لتوقف على المقدمات ج العلم بخبر التواتر لا يسعى بالتنبه

فان المشاهد هو م

الاخبار م

ه

الحكم ضروري م

وتقدير الامور ردة الفروع د لو كان نظريا لامكن الاضراب عنه كما في سائر النظريات وحيث لم يمكن ذلك
دل على كونه ضروريا ه لو كان نظريا لوقع فيه الخلاف بين العقلاء وحيث لم يقع كان ضروريا احتج القائلون
بانه نظري بوجوه ا لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء كغيره من الضروريات ب خبر التواتر
لا يفيد العلم الا على خبر الله تعالى وخبر رسوله بل هو مثل اداء والعلم بخبر الله ورسوله نظري فالحاصل
بالاداء نظري ج استدل ابو الحسين بان الاستدلال لا ترتيب علوم ليتوصل بها الى اخر وكلما
توقف وجوده على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع عقيب التواتر كذلك لان المخبر لم يخبر عن الظن بل عن محسوس
لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب ثم يعلم انه لا يكون كذبا فيكون صدقا ومهما احتمل شيء من هذه الامور
لم يعلم صحة الخبر وهذا هو معنى النظري والجواب عن الاول بالمنع من الملازمة فان كثيرا من الضروريات
وقع الخلاف فيها اما لقصور بعضهم عن تصور اطرافها او لاشتباهها عندهم كما في العلوم والمحسوس
وعن ب بالمنع فان خبر الله تعالى ورسوله متوقف على العلم بهما وهو نظري بخلاف التواتر
## البحث الثالث
في احتجاج من ادعى الاكتساب احتج ابو الحسين على ان خبر التواتر صدق بانه لو كان
كذبا لكان المخبرون اما ان يعرفوا علمهم بكونه كذبا او لا فان تعمدوه بالحل والمقدم مثله
واذا بطل كونه كذبا وجب ان يكون صدقا فكان صعبا اما بطلان الاول فلانهم ان قصدوا الكذب
لا لغرض ومرجح لزم حصول الفعل من القادر مع ثبوت الصارف وهو الكذب الذي هو جهة
القبح صادفه واتى الراعي من غير داع وهو محال وان قصدوه لغرض فلما انتفى كونه كذبا وهو محال لانه
جهة صرف لا كونها داعيا فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة
وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الاقسام او يختلفون فيه وعلى كل
التقديرات فلما ان يحصل بتلك الدواعي بالتفاهم او بالمراسلة والاقسام كلها باطلة اما الدعاء الى
الدين فلان قبح الكذب متفق عليه بين الاديان سواء كان ذلك عقليا او شرعيا فكان صارفا دينا
فهو لا داعيا دينا واما الرغبة الدنيوية فاما رجاء عوض على الكذب وهو باطل لان بعض الناس لا
يرضى بالكذب العوض الكثير وان احتاج او لاجل انه يسمع غيره شيئا غريبا وان لم يكن له اصل والاكثر لا يرضى
لنفسه ذلك واما الرهبة فاما ان يكون من السلطان وهو يمتنع جمع الخلق العظيم على الكذب
فاما ان هذه يمتنع ذلك في اهل بلد واحد لعدم علمه بكل واحد ولا يحمله مضطرا الى الكذب ولان السلطان
يحتاج الى الخوف والوعد والتحديث بشيء لم يطلعهم اخبار الامور ولا يعلم في كثير من الامور اسباب وهي السلطان
في الحمل على الكذب ولا يجوز ان يقال الجماعة الكثيرة كذب بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم
للدين لان الكلام في جماعة عظيمة اجتمعت جماعات عظيمة بحيث تساوي لغو لها في نوع هذه الدواعي
واما بطلان كذبهم لعدم العلم بالكذب فلانه غير ممكن لامتناع الاشتباه ولا امكان وقوع الاشتباه في الضروريات

وشروط التواتر واستناده الى حس ودي محسوس هذا ان اخبروا عن الناس هذه وان اخبروا بما جاء
عن جم وهم من المحسوس او عن جماعة اخرى ايضا فانه لا يحصل العلم الا عند اتصاف الكل بهذه الطرق
بشرائط التواتر وانما يعلم بان يخبرنا اهل التواتر او لئك الناس بكونوا جامعين للشرائط او
بان كل ناظر بعد خفاء وقوي بعد ضعف ولابد وان يشتهر بين الناس تجدده وشهرته حدوثه
كما اشتهر مقالة الكرامية والجهمية بعد حدوثها ولما لم يظهر شيء من ذلك عرفنا ان الامر كذلك في
كل الازمنة وهذا مع طوله لا يفيد النص لوجوه ا النص اما ان يكون قطعيا او مشتملا على طرفي النقيض
وبطلان احدا المطلوب وهذه المقدمات ليست كذلك ب لجواز ان يكذبوا لغرض ولا يتسعر الفعل
الى المرجح والا لزم الجبر لان قدرة العبد ان صح لجهة الصدق والا لزم الجبر ح وان افتقر
في ترجيح احدهما الى مرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان منه تعالى فان وجب ترتب الاثر
عليه لزم الجبر والا كان لاختصاص وقت الحدوث دون الاوقات كان لمرجح اخر فقد فرض ذلك الوقت
فيه المرجح التام حاصلا وقد فرضناه لم يتعلق الكلام الى ذلك المرجح اما ان يكون من فعله
تعالى او من فعل العبد وان لم يكن لمرجح ثبوت الاوقات فالترجيح في بعضها يكون ترجيحا لاحد طرفي
الممكن لا لمرجح وهو محال فيظهر ان العبد ان لم يحصل المرجح من الغير امتنع ان يكون فاعلا ومع المرجح
من الغير يجب فعله وهو عين الجبر علمنا ان يتعذر حصول المرجح من الغير لانحصار ترتب الاثر عليه
لكن الاشكال باق لان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان العدم واقعا لا عن مرجح
لان حصول مرجح يستحيل حصول مرجح العدم عند حصول مرجح الوجود لو حصل العدم
لكان لا عن مرجح واذا جاز ذلك بطل قولكم الفعل لا يقع الا عن الداعي فجاز في اهل التواتر ان يكذبوا لا لداع
وفيه نظر لما تقدم مرارا من الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي القدرة ج عند حصول الصارف
ان وجب الترك لزم الجبر والا جاز الكذب عند الصارف وفيه نظر لعدم الجبر مع الوجوب بالنظر
الى الداعي د سلمنا وجود الصارف لكن يجوز وجود شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا كما يوجد
لا لغرض سوى ذلك لا يقال يستحيل ان يشتهي العاقل الكذب لمجرد كونه كذبا ولو جاز في الواحد او الاثنين
لم يعم في الخلق الكثير كما جاز في الواحد اكل طعام معين في وقت بعينه وامتنع اجماع الخلق كلهم عليه لانا
نقول يمنع امتناع ذلك فانا نرى جماعة العناد والكذب والتعصب ونحن نعلم ضرورة
عاجلا واجلا واجماع الخلق الكثير على اكل طعام معين ان كان مظنون العدم لكن لا يتبين

دعواه على كل واحد ... م

جاز وقوعه كيف وانه جائز على كل واحد واحد لا يمتنع صدوره عن الباقين فيكون صدوره عن الكل كصدوره
عن كل واحد ومع ملاحظة الجمع العظيم كيف يدعي الامتناع وفيه نظر لان الجواز منا كالجواز في العلوم
العادية وكما ان الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا ه لا نسلم الحصر في الغرض الديني والدنيوي والرغبة
والرهبة وفيه نظر فان الحصر ثابت في الغرض بين ما يتعلق بمصالح الدنيا وما يتعلق بمصالح الآخرة وذلك
الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر و سلمنا لكن جاز ان يكون لمصلحة دينية ومنع [illegible] الناس على الحمل عليه
فان منهم من اعتقد جواز الكذب اذا افضى الى مصلحة في الدين والدنيا ولهذا قال كثير من الزهاد
وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات لغرض حمل الناس على العبادات ولعظم النفع
على الكذب لما اعتقد وافيه مصلحة دينية ز جاز ان يكون الداعي [illegible] ولا نحصر في اخذ المال [illegible]
الغير كالامراء [illegible] الحصر منع فساده ومنع القطع بامتناع اشتراك الجمع العظيم في الداعي الى
احدهما فان حصل اعتقاد قطعي فالكل جاز في العشرة والمائة جاز في الكل لان ثبوت الحكم الكلي للبعض
لا ينبغي [illegible] سويه للباقي فانا نعلم ان اهل بلدة لو علموا ان [illegible] البلاد لو [illegible] بلادهم [illegible] الطعام
[illegible] المعنى اليهم [illegible] بحيث [illegible] فانه [illegible] اهل البلد على الكذب وان كل واحد
امن الحمل العظيم على الكذب لا غرضه ح جاز [illegible] الترهيب [illegible] في قدوم [illegible] السلطان [illegible] ذلك
لا يقال احد العلم الضروري بذلك [illegible] لانا نقول [illegible] الا اعتقاد ليس اقوى من اعتقاد وجود
محمد وموسى وعيسى عليهم السلام وما ادعوا [illegible] في ذلك ط [illegible] الاختلاف [illegible] فمنهم [illegible] وبعضهم [illegible]
وبعضهم الوجه وبعضهم بالمشاهدة وبعضهم بالاربعين وليس من شرط التواتر ان يكون [illegible] الى
حد التواتر والالزام اشتراط ذلك في اعصار الابعاض و [illegible] ي يجوز ان يكون [illegible] للاشتباه
وهو جائز في المحسوسات عقلا ونقلا اما عقلا فانه [illegible] زيد في شكل [illegible] فينبغي
الاعتماد على التواتر لجواز ان نشاهد [illegible] زيد بعمرو بوجود زيد فان الاجسام [illegible] والساسه
[illegible] التمييز بينها [illegible] الاشخاص [illegible] الاشتباه [illegible] المناظر
امر مشهود فان الانسان قد ترى [illegible] وهو [illegible] اللبس في الحيوانات واما
نقلا فان المسيح شبه بغيره وجبريل عليه السلام جاء الى النبي في صورة دحية الكلبي وتشكل الملائكة يوم بدر باشكال
بني ادم وقد يحصل للانسان عند الخوف الشديد والفكر الشديد صور لا تحقق لها في الخارج وكذا ذكر بعضهم
الاشتباه لا يقال تشبيه المسيح بغيره كان في زمن عيسى عليه السلام وخرق العادة في زمن الانبياء عليهم السلام جائز

العلم

لا في نزع المطلوب [illegible] وشكله فيكون الاشتباه فيه اكثر والمباشرون لهلاكه كانوا قليلين لجواز
عليهم الكذب عمدا ولانهم نظروا اليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه لانا نقول [illegible] خوارق في زمن الانبياء
يقتضي جواز عموم الخوارق ينفي القطع ولان الكرامات جائزة [illegible] الحسي [illegible] الخرافة
بها ولان امتناع [illegible] ليس بضروري بل ببرهان والكرامات لا يحصل له العلم بالتواتر والمعنى انا نعلم
بعد الصلب لا حالة والاشتباه حصل حال الصلب [illegible] ذلك [illegible] لم يصلبوه
والنبي [illegible] الصلب كانوا [illegible] والنصارى تواتروا على انه بقي بعد الصلب في [illegible] الموت
مدة طويلة [illegible] الجمع العظيم في [illegible] النهار [illegible] ذلك يا [illegible]
حصول العلم [illegible] التواتر عن الامور الموجودة [illegible] الشرائط في الامور الماضية [illegible] اخبار كل
[illegible] اخبرونا باجتماع الشرائط [illegible] انهم استندوا الى [illegible]
فان اكثر [illegible] والمجوس [illegible] هذه الدعوى [illegible] يب [illegible] ظهور المقالات [illegible] الحادثة
لجواز ان يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة [illegible] وكل منهم يذكر لجماعة اخرى [illegible] الى
الاول الى ان يشتهر ذلك [illegible] ان احدهم لا يعرف زمان حدوثها [illegible] ذلك يحصل الآراء
بين الناس ولان الوقائع الكبار [illegible] الملوك [illegible] الاسلام [illegible] ان [illegible] بنقل
احادا [illegible] العظام [illegible] عدم [illegible] تطاول المدة او لعدم الداعي الى نقلها لانا
نقول لا بد من ضبط طول المدة وقصرها ولانه يلزم ان لا يكون [illegible] بوجود نوح وابراهيم مفيدا
للعلم لانه لا يعلم ما لم يثبت استواء الطرفين والوسط في [illegible] ولا [illegible] ذلك [illegible] لو كان [illegible]
لاشتهر [illegible] وزمان [illegible] فاذا لم [illegible] عند تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم سلمنا لكن نقول
لو جاء لو افاد العلم لكان اما ضروريا وهو باطل لان الضروري لا يلزم [illegible] الشك في [illegible] القضايا
الشك فيه [illegible] لانا [illegible] لم يحصل الجزم بان الامر كما اخبروا [illegible] ولا يكون
العلم ضروريا واما نظريا وهو باطل لعدم النظر في حق الصبيان والعوام [illegible] لا يحصل لهم العلم [illegible]
اعتقاد العقلاء منا [illegible] على اعتقاد الصبيان والبله ما دام لم [illegible] اعتقادهم علما [illegible]
العقلاء وفيه نظر فان [illegible] في [illegible] الضروري [illegible] الشك فيه [illegible] ب [illegible]
كون التواتر مفيدا للعلم موقوف على عدم تطرق اللبس على الحس [illegible] على [illegible] بعد التواتر
العلم ح ان حصل العلم من التواتر جوازا لا يحصل امتنع القطع بحصوله ولا [illegible] القطع [illegible] التواتر

فحصل العلم [illegible] والعلم [illegible] التواتر موقوف على [illegible] فيسار هذا الاحتمال من العرف امتناع م

العلم بل هو حصول العلم عقيب حصوله عند ضرب الباب وسماع صوت الغراب ولئن

حصل مع وجود ما فالمتنازع ليس قوله كل شيء لا يفيد العلم الضروري بان قول الواحد لا يفيد

الاستلزام فان حصل عند دمع ... على الاخر الواحد متواترات كثيرة وهو محال وان تعاقبت فان حصل بالسابق

امتنع حصوله باللاحق لامتناع تحصيل الحاصل فيحتمل محوا اللاحق عن اثباته فالعلة القطعية منفكة عن معلولها

وهو محال ولا قول المجموع لان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع كما كان عند الانفراد ولم يحدث زايد

عند الاجتماع كما لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد لم يحصل عند الاجتماع وان حصل زايد اما بالوالد

او الحدوث فالمقتضي له ان كل واحد عاد المجدود والا تسلسل ولان المسلم منه بعض الاستلزامه

التي هي معنى المتنازع فيه فيونه فلو كان صفة المجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الاشيا الكثيرة

وهو محال ولان التواتر غالبا انما يكون بعد وجود خبر عقيب اخر فعند حصول كل واحد يكون الباقي معدوما

فلا وجود للمجموع في زمن البتة فيستحيل ان يكون المتواتر المجموع لان اتحاد الغير موقوف على اتحاد وجود

الموتر ولان المشهور ان كل واحد حد مرجح لما لم يكن اصلا استحال ان يكون الكل لبعض وفيه نظر بان المجموع

حاصل بالضرورة ومنع بحوله الجسم فيها د المتنازع فيه العلم الحاصل عند حروف الجر ... قطعا او المجموع ولا

وجود له فلا يستلزم شيا ولا الحروف الاخير بشرط وجود ما ... الحروف قبله او شرط مسبوقية الحرف

الاخر بالحروف لان الشرط لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف ... بوجوده حال

حصول الحرف الاخير ومسبوقية الشي بغيره ليست صفة والا لكانت حادثة مسبوقية ... اخرى وتسلسل

واذا كانت المسبوقية عدمية استحال ان يكون جزو العلة او شرطها وفيه نظر فان العلم الضروري حاصل عقيب

تواتر الاخبار بحصول العلم بالمحسوس عند الاحساس منعه واضح منكروا فادة التواتر المالي

للعلم بوجود امور باطلة لتواتر اليهود والنصارى والمجوس ... مع كثرتهم ... في الترق والعرب

في امور باطلة عند المسلمين وهو سفسطة في التواتر لا يقال شرط التواتر استوا الطرفين والوسط وهو منتف

في هذه الفرق لقلة اليهود في زمن بخت نصر والنصارى في الابتدا وكذا المجوس لانا نقول ليس الطريق

الى استوا الطرفين والوسط العقل المحض وان كانت من الحدود لم يفد العلم الا كونه معصوما او ... الحسي بان يخبر

اهل التواتر على كثرتهم انهم كانوا كذلك ابدا لكن كما يدعي المسلمون ذلك كذا هذه الفرق والتركيب العقل

والنقل بان يقال لو كان خبرا موضوعا لعرفنا ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف ذلك ثم ان جميع الفرق يدعي

تواترهم بهذه الطريقة ولا اولوية في قبول احدهم دون الباقين ومنع استيصال بخت نصر لانهم اسد عظمه

يمنع منهم ذلك ولو لم يكن النصارى في المبدا فقد يفيد التواتر ولم يكن سوكهم حجة الى ان ظهور

محمد عليه السلام وهذه الاسولة والمعارضات لا شك في فساد بعضها بالكلية كما ... لا يكفي في دفعها الطعن

الفوري لا للسيف التام وقوله اي الحسيي ان الاستدلال بعجز التواتر على صدق المخبرين سهل

يتقرر في العقول حتى الصبيان والبله لعيني نحو ولايتم مقصوده الا بعد الجواب عن هذه الاشكالات

وانما يمكن بعد تدقيق عظيم وكل عاقل يعلم ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بالصحة هذه الدلالة

وابطال ما فيها من الاقسام سوى القسم المطلوب ولا لكونه بنا الواضح على الخفي فالحق ان العلم الحاصل

عقيبه ضروري ولا يحتاج الى الجواب حسبه **البحث الرابع** في شرائط المتواتر وفيه مطلبان **الاول** في

الشرائط الصحيحة الضابطة في اجماع الشرائط حصول العلم عقيب الاخبار فان حصل العلم عرف حصول

الشرائط منه تقول لو لم يكونوا على صدق ... لم يفيد العلم بخبرهم ثم الشرائط المتفق عليها اما ان ترجع

الى المخبرين او الى السامع اما الاول فاربعة **ا** ان ينتهوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب **ب**

ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين **ج** ان يسند علمهم الى الحس لا الى العقل **د** استوا الطرفين والوسط

في هذه الشروط لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكانت هذه الشروط معتبرة واما الثاني فامران **ا** ان

لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله العقوبة في الضروري **ب** قال السيد

المرتضى ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم الحاصل عقيب

التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض

ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك قال السيد وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا

يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي عليه السلام غير القرآن كحنين الجذع وانشقاق

القمر وتسبيح الحصا واي فرق ايضا بين الخبر عن البلدان وبين النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تنقله

الامامية والاجاز ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كالاول يعلم ... ان يجوز وصدق من اخبر بانه لم يعلم

وجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقد بها في نفي ذلك الاشيا لانه

لا داعي يدعو العقلا الى سبق الاعتقاد نفي هذه الاشيا ولا شبهة في نفيها **ج** بشرط ان لا يكون السامع

عالما ... العلم بما اخبره وان جعلنا العلم الحاصل عن التواتر ضروريا امكن كون السامع عالما ...

**المطلب الثاني** في امور ظن انها شروط **الاول** العدد ظن قوم ان لحصول العلم عقيب خبر التواتر شرط

عدد معين وليس بحق فان العلم يفيد القاضي بعدد الشهادات دون العكس يكون عددا افاد العلم في

قضية او لشخص ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لعين ذلك الشخص او في غيرها له واختلفوا
فقال بعضهم اقل العدد خمسة وجزم القاضي ابو بكر بان قول الاربعة لا يفيد العلم قال واتوقف في الخمسة
لانها دونها وهو الاربعة يحتمل ان يكون للقاضي على المشهود عليه بالاجماع ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول
الاربعة لما كان كذلك ولانه لو حصل العلم بقول الاربعة صادقين لو حصل بخبر كل اربعة لان الاربع تستوي شهادتهم
تساوي في جميع الاحوال والقابل وان ... في جميع الشروط لم يسمع لمن يخبرنا فانا لا ناخذ يوجد ... فيها لم يحصل
ملعيا نهم لوجود المدينة ولا ... فيها ولما بطل ذلك حصل ... صح قولنا واما بطلان التالي فلانه لو حصل العلم
بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين لكان اذا شهد عند الحاكم اربعة بالزنا فان حصل العلم بخبرهم كانوا صادقين ...
القاضي عن الاستزكاء وان لم يحصل قطع بكذبهم ما تستغني عن الاستزكاء ايضا ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على
اقامة الحد وان لم يعلم القاضي صدقهم علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة اعترض بمنع الملازمة ولا يلزم من
حصول العلم بقول اربعة حصوله بقول كل اربعة لان العلم عقيب الاخبار فعل الله تعالى فجاز ان لا يخلق العلم عقيب
اربعة ويخلقه عقيب اربعة اخرى غيرها ولا نسلم ان العادة في ذلك على قانون واحد وان استمرت في اخبار الجماعات
الكثيرة كما ان التكرار على البيت الواحد لغرض حصول سبب الحفظ مطرد اذ تكرار مرتين او ثلاثا قد يكون سبب
الحفظ وقد لا يكون سلمنا ان اطراد العادة في شيء يقتضي اطرادها في مثله لكن لا يلزم من حصول العلم عقيب
رواية اربعة حصوله عقيب شهادتهم فان الشهادة وان كانت خبرا في المعنى لكن لفظها يخالف لفظ الخبر الذي
ليس بشهادة فجاز ان يجري اسم العادة بخلق العلم عقيب الخبر دون عقيب الشهادة سلمنا عدم تاثير
الفرق بين لفظ الشهادة ولفظ الخبر الذي ليس بشهادة لكن جاز ان يقال لما كان من شرط الشهادة اجتماع
المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي
الجزم فان الاربعة لا يفيد قولهم العلم لكن يقتضي ان يقول الخمسة كذلك لانه لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا عند الحاكم
فان كانوا صادقين افاد قولهم العلم الضروري وان لم يحصل وجب القطع بكذبهم سلمنا لكن يلزم ان يقطعوا بان
عدد الشهود ... العلم كما يعدم في الحدود ... لو رد البينة الاولى في الجارح بالجرح لجواز وقوع
العلم بخبرهم والحاكم لم يعلم صدقهم وان وجب عليه اقامة الحد لو ان ثبت ... منهم والحاكم لم
نشاهده فلزمه اقامة الحد بقول اربعة منهم ولزم ... باعيانهم ولو كان ... كاذبا او وجب على الحاكم عن
التزكية بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون فيهم واحد كاذبا وبهذا القدر يسقط
الحد بقولهم ولزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم وهذا الكلام يقتضي القطع بكذب واحد او القطع بان

مور الحد لا يفيد العلم اصلا او القول بانه لا يلزم من كون قول خمسة مفيدا للعلم ان يكون قول كل
خمسة كذلك وقال اهل الواقف عن الشافعي انه يكفي خمسون من المدعى عليهم ان كل واحد منهم ما قتل ولا
عرف قاتلا وكل واحد يخبر عن غير ما اخبر عنه الاخر وعدد القسامة وان ... يحلف خمسون من المدعين
كل واحد منهم على انه قتل فيخبر كل واحد غير خبر الاخر وقال اخرون ان اقل عدد يحصل التواتر به اثنا
عشر عدد النقباء من بني اسرائيل قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم
بخبرهم وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين
وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقال قوم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين ولانه عدد اهل الجمعة وقال قوم سبعون لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر
خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به المشركين وقيل عدد بيعة الرضوان والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك ولا
عدد معلوم فيه فانه لا عدد يفرض الا ويمكن ... الكذب فيه وان الناقص عنه بواحد او الزائد عليه
بواحد لا يتميز عنه في جواز الكذب لا يقال اذا كان العلم عقيب كمال العدد فلم يمكن الاستدلال في علم الحكم لانا
نقول لا نستدل على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان الثاني شرط قوم في اهل التواتر الا
يحصيهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما بين الخلق
افاد العلم الثالث شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد وهو غلط فان التهمة لو حصلت لم يحصل
العلم اتحدت الاديان او اختلفت وان لم يحصل حصل العلم كيف كانت اديانهم الرابع شرط قوم ان لا
يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد وهو باطل كما تقدم الخامس شرط قوم ابن الراوندي وجود المعصوم
فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو غلط لان العلم حينئذ بقول المعصوم ولا اثر لغيره السادس شرط بعضهم
الاسلام والعدالة ضابط الصدق ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو حصل عند اخبار
الكفار لوقع عند اخبار النصارى مع كثرتهم مع ... قتل المسيح عليه السلام وصلبه وهو غلط فان
العلم يحصل بما يحصل عند خبر الكفار اذا عرف انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر اهل بلد كافرون بقتل
ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستناده الى السمع المخصوص باجماع المسلمين واخبار
النصارى غير متواتر لعلمهم ... في البداية السابع شرط اليهود ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة
والمسكنة ليؤمن تواطؤهم على الكذب وهو غلط فان حصول العلم حاصل عقيب اخبار الاكابر والمعظمين والنواقل

الكثير حصول العلم عقيب خبرات كثيرة واهل الدولة لم يرووا ذلك عن قبله الكذب لسلامة شرفهم

البحث الخامس في التواتر المعنوي اعلم ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى كلي فيكون
حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا كما اذا نقل جماعة بعد تواترهم الظن ان عليا علم قتل عمرو الكفار
في واقعة بدر ونقل جماعة اخرى بخبرهم لا يبلغ التواتر انه قتل عددا من الكفار في واقعة احد وهكذا ان ينقل
الاحاد انواع الغزوات ويبلغ كل واحد منها حد الاخبار ويبقى واحدا فاذا العلم فانه يحصل العلم بشجاعته المشترك
بين الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت في كلي هو الشجاعة والراوي يجري دلالة
للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغ حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر ونقول كل والي الدولة مما هم
لم يكونوا اهل لابد وان يعرف كل منهم بصرف جزئي لعدد من هذه الجزئيات التي يرويها جزئي [illegible] افاد
الشجاعة

البحث السادس في كيفية العلم عقيب التواتر اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجمع الفقهاء على ان
خبر التواتر لا يولد العلم وقال بعض المعتزلة انه يولد احتج الاولون بوجهين | الاول ان العلم لو تولد عن
ما [illegible] ان يولد عن الاخير خاصة او عنه وعن جملة الاخبارات التي قبله والاول محال والا لتولد بعد تواتره
وكذا الثاني لانها معدومة والسبب المعدوم لا يصدر [illegible] والتعرض بجواز تولد عن الاخير بشرط عدم
ما وصف من الاخبار الاحادية [illegible] لو قيل ان جملة الاخبار معدومة ولا تولد كان متجها وفيه نظر
لانه وان كان كل خبر معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزيادة وتلك الهيئة باقية في النفس وحصل
العلم عند اجتماع تلك الهيئات التي ثابتة وليست معدومة ب فالوجه هو طالب جهة من الجهات فانه
يجوز ان يتولد عنه شيء في غير محله كالاعتماد والحركة [illegible] لا يتولد عنه شيء في غير محله والقول والخبر
ليس بجهة فلا يتولد عنه العلم لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله وهو محال والاشاعرة دليل اخر وهو
امتناع [illegible] في كتبنا الكلامية

البحث السابع في عدم وجوب اتحاد الاعداد
قال ابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد ولن يكون مفيدا
للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على اطلاقه لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك
العدد من غير ان يكون للقرائن المحتفة به مدخل في الشيء لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة الى الخبر
المخبر والمخبر عنه واختلاف احتمال الناس في [illegible] الكلام التجربة والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن
قد تفيد احادها الظن ويحصل من اجتماعها العلم فيمكن حصول العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع
للمستمع دون البعض لما اختص به من القرائن التي لا تحصل لغيره ولو سلم الاتحاد الواقعة وقرائنها لم



يلزم من حصول العلم بخبر العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص اخر لتفاوتهم في الفهم والقرائن وتفاوت
الاشخاص في الادراك والذكاء معلوم بالضرورة

الفصل الثالث في باقي الاخبار والمطلوب الصدق
وفيه مباحث

البحث الاول في [illegible] انه على ان خبر الله تعالى صدق ولكن اختلفوا في الدلالة عليه
اما المعتزلة فاحتجوا عليه بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر منه
بالضرورة واعترض عليهم بان البحث عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على تصور الكذب والصدق على التصور
فان كان المراد من الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الكلام [illegible] زيادة او نقصان صح لم
يكن الحكم بصحته وبامتناعه عليه تعالى لان اكثر العمومات مخصوص واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا
للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بل في اوله فان [illegible] المضمر في بسم الله الرحمن
الرحيم وعندهم [illegible] وكما قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله واسعوا على حمل العام على معنى
الخبر الذي يكون ظاهره كذبا ويصدق عند اضمار زيادة مطابقا فيه فهو صحيح بعد الوقوع لكنه غير ممكن الوجود
لانه الخبر [illegible] الا وهو يحدث لو اضمر فيه شيء صدق [illegible] الكتاب والسنة لا يفيد اليقين
لان [illegible] غير ظاهرها لوجب [illegible] بينه الا والا لكان تلبيسا واما لو جوزنا ذلك سقطت العقائد في
كلامه تعالى [illegible] وهو غير جائز لانا نقول ان عنيت بالتلبيس انه تعالى [illegible] الاحتمال الا التلبيس بالتجهيل
فهو غير لازم لانه تعالى [illegible] في عقول ان اللفظ المطلق جائز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور [illegible]
بان [illegible] المكلف [illegible] في اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر [illegible] قبله تعالى
حيث قطع [illegible] القطع كما في ازالة الشبهات فانها [illegible] الانسان اختار غير الظاهر او [illegible]
كان القطع [illegible] جهلا [illegible] المكلف لا تلبيسا منه تعالى واما [illegible] على ان يدل [illegible] على
[illegible] الظواهر الا فهم [illegible] الظاهر كان الغرض [illegible] الشبهات
[illegible] ظواهر [illegible] لذلك لا يبالي [illegible] ابطال الشبهات مشروطا بان
الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن ابطال الشبهة جائزا لانا نقول
معلوم ابطال الشبهة به غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما لنا بل هو مشروط بوجود
الدليل في نفس الامر [illegible] الحجة [illegible] لم يعلم [illegible] مع انه ثابت في نفس الامر دليل مبطل لذلك
الظاهر لم يكن اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم
من عدم العلم العدم ولما [illegible] ذلك فلا ظاهر [illegible] الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره

ومع هذا التحرير لم يبق الوثوق بشيء من الظواهر وهو ليس بجيد لان المراد من الكذب ما لا يكون مطابقا
لان ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن الكذب مع علم عدم ارادته ولئن كان
جائزا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل منه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن مرادا
ونحن لا ننازع في ايراد المتشابهات ما لم يعلم ان ظاهرها غير مقصود له تعالى واحتج الاشاعرة بوجوه
ا اخبر الرسول عليه السلام بامتناع الكذب عليه تعالى فيكون صدقا ب كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب
في الكلام النفسي على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل عليه محال ومنها
دليل العراقي ج الصادق اكمل من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال صدقه اكمل منه
تعالى وهو معلوم البطلان د لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكنا نعلم ان من يعلم
علم غيره ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم حادث لاستلزام القدرة على المركب القدرة على
المفرد واما بكذب حادث فيكون محلا للحوادث اعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول
موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول بصدق لتصديقه تعالى من تعاد من تصديق
الله تعالى اياه وذلك انما يدل لو علم انه تعالى صادق لا يجوز الكذب عليه لا يلزم من تصديق النبي عليه السلام
كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه تعالى فلو استفيد منه دار لا يقال المعجز
دال بوضعه تصديقه تعالى للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشا وهو يدل على الرسالة
فلا دور لانا نقول ما يدل الا ان في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية ولا يلزم من قوله انت رسولي
صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرسل اخرى موجبة بالخلف باختلاف الحمل الشرعي فاذ لا
طريق الى معرفة الرسول ما اخبر عنه الا من يكون الله تعالى صادقا فدور وعلى الثاني نظر لان الصدق من
الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الاثبات الذي لا يدخله الصدق فلا دور وعلى ب بانه يصح
العقد لا يتعلق بالكلام النفساني بل بالمسموع المركب من الحروف والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون
النفساني صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لو علم ان النفساني صدق ولا يلزم من انتفاء
الجهل استحالة ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا فانها برهانية لا ضرورية ثابت البرهان وفي ج نظر
لامكان استحالته فان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا
البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وفي د نظر لامكان استحالة الصدق
فيما اخبر به كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما تتوجه الى الممكنات اما الكلام النفساني فلعدم عندهم

فلا البحث الثاني في خبر الرسول عليه السلام اتفق الناس على صدق الرسول عليه السلام في اخباره التي دل المعجز
على صدقه فيها واما عداه فاختلفوا فذهب الامامية الى وجوب صدقهم في كل شيء لان العصمة شرط وقال آخرون
لا وقد تقدم البحث في العصمة واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكاذبين لو لم يكن
كالتصديق من الله تعالى بتصديق رسوله والمعترض بانه ان كان اقتداره تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب شيئا لم يكن المعجز
عن تصديق الرسول وكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه تعجيز فلم كان نفي احد التعجيزين اولى من الاخر وايضا
اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب مع هذا الفرض ان امكن تصديق الرسول بطل
قولنا انه يلزم من قدرته على اظهار المعجز على يد الكاذب عند تعذر تصديق الرسول لانه لم يمكن فلا يعجز اذ العجز انما هو
عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه ولهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله تعالى وايضا اذا استحال ان يقدر الله
تعالى على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك هل
هو محال ام لا ولا يثبت باقتداره على تصديق الرسول على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب لان
ذلك يقتضي الاصل بالفرع وهو دور وايضا الاصل يعطي امكانه فان ولد الفصاحة لما كان مقدورا
له تعالى وممكنا في نفسه ولم يصح منه فعل شيء من الاصوات والحركات وشيء من الجهات فلو قال زيد انا رسول
الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم يخلف الممكن بعينها سلمنا لكن المعجز يدل على صدقه في ادعا
الرسالة فقط او في كل ما يخبر عنه الاول مسلم اذا ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه
فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيره فانه لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز المصدق لم يجب عموم صدقه بل له
المذكور موقوف على تحقيق عموم الدعوى واقترانه بالمعجز وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعا الرسالة لحصول
وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس عدا الامامية على
جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يتمشى على قواعد الامامية البحث الثالث في الخبر المحفوف بالقرائن
اختلف الناس في ان الخبر الذي يعلم صدقه هل يحصل العلم عنده اذا احتف بقرائن خارجة عنه اثبته النظام
والغزالي والجويني والكعبي النافون والحق الاول لان الضرورة قاضية بثبوت العلم عند الخبر المحفوف بالقرائن
فانه قد يحصل امور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير عن تلك القرائن
ولا نعني بالقرائن ما يحصل [illegible] وقد يحصل المرض عن الم ويتضمن البعض القرائن ما يعلم صدقه ولو فرض
ملك مشرف على [illegible] السعرفي ولده وغلمانه والصراخ العظيم والبحث علم بالضرورة صدقهم
احتج المنكرون بامور ا انا فاذا الخبر مع القرائن التي ذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل والسالي

باطل اذ قد ينكشف عنه فان المخبر عن الموت مع القراين كالصراخ واللطم واحضار الجنازة والاكفان قد يظهر بطلانه
بان يكون قد اغمي عليه او لحقته سكتة او لاظهار ذلك للسلطان ليمنع من قتله فالمقدم مثله والا لاوقعه قطعا هو
ب لو كانت القراين هي المفيدة للعلم لم يحصل العلم عقيب التواتر اذا خلا عنها ولما لم يرد ذلك بطل قوله
ح لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب في كل خبر واحد كما ان التواتر لما افاد العلم افاد في كل موضع والجواب
عن ا الفرق في صورة خاصة لا تقتضي التعميم في كل صورة والقراين لا انضباط لها يرجع اليه بل افادة العلم
وعن ب التزام ذلك مخبر التواتر ان لم ينضم اليه القراين لم يفد العلم لجواز ان يجمعهم جامع من رغبة او رهبة
سلمنا لكنا نا يلزم ذلك لو قلنا ان العلم مستند الى القراين لا غير سلمنا لكن لم لا يجوز انفكاك التواتر عنها
وعن ح العلم لم يحصل من خبر الواحد لذاته بل مع القراين فمتى حصل المجموع مع اي خبر كان افاد العلم
سلمنا لكن العلم عقيب التواتر بالعادة في حصوله هنا بالعادة والعادة لا يجب اطرادها في كل شي
جاز ان يطرد في التواتر دون خبر الواحد المقترن بالقراين **البحث الرابع** في بقايا الاخبارات
الصادقة ا الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة صدق ب الخبر الذي عرف وجود مخبره بالنظر وكذلك الا
~~خبر كل الامة صدق لنا ما عندنا فلوجوب المعصوم واما عند الجمهور فلما ستدل على صدق~~ هذا ان
لم يشترط سوى المطابقة اما ان شرطنا العلم او الاعتقاد فلا ح خبر كل الامة صدق لنا ما عندنا فلا
فلدخول المعصوم واما عند الجمهور فللادلة الدالة على صدق الاجماع د خبر الجمع العظيم من الصفات
التي يعلم منهم من الشهوة والنفرة لا يعمد لا يمكن كذبا وايضا الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر كل واحد
عن شي يخبر عنه ما اخبر عنه الاخر فلا بد ان يقع فيها ما لكونه صدقا ولهذا يقطع بان في الاخبار المروية
عن النبي عليه السلم بطريق الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه وفيه نظر لان خبر الجماعة
انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر كلي يخبر به كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اخبار كل واحد
عن شي وتفردت فهو اخبار عن شي بخصوصه لا اشتراك في الاخبار عنه فلا يفيد قوله العلم في حق
نفسه ولم يخرج غيره علم بصدق خبر كل منهما بقول الاخر ولم يحصل مع القراين ما يفيد العلم ه بقا
النقل مع توفر الدواعي من ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في زمن بني امية
مع توفر دواعيهم على ابطالها اعترض باحتمال انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحسب عجز العدو عن
اخفائه لان الصارف وان حصل لكن الداعي من جهة السمع ولكثير من الناس اقوى فيعجز عن
على شدة اظهارها وليس بجيد فان العادة تقضي بصيرورة التواتر مع الخوف احادا دون العكس

والتشيع كانوا خايفين في العامة فكيف يحصل لسببهم داع **البحث الخامس** فيما ظن انه من هذا الباب ا قال
بعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلم عن شي ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو
ان المخبر ان كان عن امر ديني اشترط في الدلالة على الصدق امران الاول عدم سبق ذلك الحكم وان يجوز تغير الحكم
كما نسخه والا لان بيان الحكم لو تقدم لكان معلوما له فان كان فيما سبق من البيان ما لا يعلم اسقاطه من البيان
ولهذا لا يعد عليه تجديد الانكار على الكفار في ترددهم الى كنايسهم وان كان عن دنيوي ويسلونه انما
يدل على الصدق بشرطين ان يستشهد بالنبي عليه السلم ويدعي عليه علمه بالمخبر عنه ولم يعلم ان كان عالما وعلم
النبي عليه السلم سلك التفصيل ففي هذين الشرطين يجب صدق المخبر لان سكوته عليه السلم يوهم التصديق ولو
كان المخبر كاذبا لزم صدور التلبيس عنه عليه السلم وهو محال ب اذا اخبر واحد بحضور جماعة كثيرة عن
شي يجب لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام
الداعي الى التكذيب وانتفاء الصارف عنه العمل فلما لم يوجد دل على عدم علمهم اما الذي فلان من شهد
على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد منه غيظا لو صبر يدل على وجود الداعي واما انتفاء الصارف
فلان المانع اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يجمعهم رغبة ورهبة تحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجمعوا على
كتمان الوحي والعلاقة بطلان سكوتهم لا مع علمهم بالكذب لبعد عدم اطلاعهم واحد من الجمع العظيم
عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة مانع من التكذيب
سلمناه لكن يمكن عدم الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم عرض يتعلق بالبحث عنه ج زعم ابو هاشم والكرخي
وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته وهو باطل لان
عملهم بمقتضى الخبر يجوز ان يكون لدليل اخر فان قيام الدلايل الكثيرة على مدلول واحد جايز ولان عمل
كل الامة بمقتضاه لا يتوقف على القطع بصحة ذلك الخبر لان العمل بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون
عملهم متوقفا على القطع به واذا لم يتوقف على القطع به لم يدل على ثبوته د احتجوا بان بقاء النقل مما
لم يطعنوا فيه لم يرده بعضهم ولم يقبله بعضهم ولم يقبله اخرون والجواب منع العادة لا تفاقهم على حكم
المجوس بخبر عبد الرحمن اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الخلاف واسناده بان الامة فيه على
قولين منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على اتفاقهم على قبوله والاعتراض باحتمال انهم
قبلوه كما قبلوا خبر الواحد والجواب خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذا المسلم عليه فلا

قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته ولعترض عليه قبول كل الامة بل كل من لم يجرح فيه في الاجماع طعن
فيه بانه خبر واحد ملاعهم التمسك به في مثل عليه ثم من لم يطعن فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن
من جهة واحد عدم الطعن مطلقا **الفصل الرابع** في الخبر المقطوع بكذبه وفيه مباحث **الاول**
في الخبر المخالف للمعلوم الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم اما بالضرورة المستندة الى الحس او الوجدان او
البداهة او بالدليل القطعي كذب قطعا لعدم المطابقة ومنه قبول من لم يكذب قط انا كاذب فانه كذب
قطعا لان المخبر عنه اما الاخبار الماضية وهو يدل على كذبه لا سيما الكذب فيها فرضا او بعده وهو
باطل لان الخبر متاخر عن الخبر لو سعى المخبر عنه ملاحظات الخبر خبرا عنه لزم تاخر الشيء عن نفسه بالرتبة وهو محال
اما ما سمعى ما خالف الدليل القاطع ان احتمل التاويل امكن صدقه لجواز ان يكون النبي عليه السلم تكلم به لارادة
ذلك المعنى كما في ايراد المتشابهات ولو لم يقبل التاويل او كان التاويل بعيدا حكم بكذبه او بانه قد حذف
منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه ويلحق الخبر الذي يرويه في وقت قد استقرت فيه الاخبار وقاد افتش
عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له بخلاف عصر الصحابة فان الاحاديث حينئذ
لم ينتشر فيجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره **البحث الثاني** فيما سوفر الدواعي على نقله
الامر الذي سوفر الدواعي على نقله لو وجد اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط موذن من
المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد لكن ما سمعنا النقلة او اخوف دل على الكذب والا لجوزنا
وجود بلدة بين البصرة وبغداد اعظم منهما مع ان الناس لم يخبروا عنها ولجوزنا ~~ان الرسول عليه السلم الذي يكون~~
ان يكون الرسول عليه السلم اوجب عشر صلوات ولم ينقل الامة سوى الخمس ولما كان ذلك باطلا فكذا
ما ادى اليه اما مع وجود التقية كما تقوله الشيعة فانه لا يدل على الكذب لوجود الصارف [illegible] ان
[illegible] العلم بعدم هذه الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لوجب نقله وجب ان يكون ذلك في الاصل كما في
الفروع لكن الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما اكبر منهما
والضروري لا يتوقف على النظري وان لم يتوقف فالعلم بعدم البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت
لنقلت ولا يلزم من عدم هذا عدم ذاك سلمنا توقف العلم بعدم هذه الاحاد على العلم بانها لو كانت
لنقلت لكن ما ذكرتموه مسالة واحدة [illegible] بلزوم حصوله في كل الصور فان قستم باقي الصور على المثال
لم يعد الجامع لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم يبنى عدم [illegible]



في كل الصور عدم تواتر الاقامة فبعض نقلها افرادا وبعضهم ما نقلها مع ان هذا من اجلى الاشياء واعظمها
تكرارا وكذا كيفية الاذان والصلوة من الافراد والجهر بالتسمية وغير ذلك مع ظهورها غاية الظهور
ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع
الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القران معجزا لا يعرف الا
بدقيق النظر واعجاز هذه الاشياء ظاهر ولا يقوم نقله مقام نقلها وكذا الا [illegible] والجواب
لم لا يتوقف العلم بعدم الواقعة العظيمة على انها لو كانت لنقلت قوله العلم بانتفاء بلد بين بغداد
والبصرة ضروري وهذه القاعدة نظرية فلا يتوقف عليه قلنا نمنع كونه ضروريا ولهذا لو سئل كل
من ادعى جهله عن سبب علمه لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كاشتهار بغداد والبصرة فعلم
ان ذلك العدم مستفاد من هذا الاصل والمثال ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية والنقض بالاقامة
اجاب القاضي ابو بكر بان ذلك من المؤذن فلعله كان يعرف [illegible] والراوي لم ينقل ذلك لانه نقل
النقص واشهر الباقي وهو اسناد ذلك الى المؤذن اعتمادا منه بسهولة هذا الشان لانهم
عرفوا ان المسائل الفروعية التي لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم
بالحروب والجهر بالتسمية لعله اختلاف قوله عليه السلم حيث كان يجهر تارة ويخافت اخرى او لانه حين
في ابتداء القراءة لم يعلم بعده ذلك على التدريج وسمع القريب منه جهر التسمية دون البعيد ولعل المعجزات
جاز ان يكون نقل كل معجزة قليلا لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر احاد الاخبار العدم نقله عوض عن
ذلك بتواترها واعلم ان النص الجلي على امامة علي عليه السلم وان نقل الامامية مثل ما خلفا عن سلف
الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف ولتعذر الدواعي عن نقله [illegible]
والعامة لم ينقلوا النص بعين الصلوة وتلوين الركوع وهم راكعون ودلالة خبر الغدير وخبر المنزلة والطاير
وغير ذلك وان كانت جلية الا انها صارت بسبب القصور والدواعي عن نقل النص الجلي **البحث الثالث**
في وجود الكذب في الكتاب والاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله قد وجد فيها ما هو كذب
قطعا لوجوه ا روي انه قال عليه السلم سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا يجب في الاخبار المروية
عنه كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب ب في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول صلى الله عليه السلم ولا
يقبل التاويل فيجب القطع بكذبه ج روي عن شعبة ان نصف الحديث كذب والداعي الى الكذب اما
من جهة السلف وهم ينزهون عن تعمد الكذب وانما يقع لوجوه ا ان يكون الراوي يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل

لفظا باخر يتوهم انه بمنزلته وهو لا يطابقه ب ربما نسي لفظا لانهم لم يكونوا يكتبون الكتابة لما يسمعونه
فيبدله بغيره وربما يسمع كلاما فيرويه بزيادة بغير بها الجرح ج ربما روي عن الواسطة ونسي ذكره فاسنده الى الرسول
توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته ولهذا كان عليه السلم يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص لم يكن سمع
الرواية كما روي انه قال الشوم في ثلاثة المراة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال ذلك حكاية عن
غيره د ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويفهم معناه به فيحذف ويترك السبب
فان حذف سببه اوهم الخطا كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قاله في تاجر ه روي
ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلم وكعب يروي اخبار اليهود ويشتبه على الناس بعض فيروي
بعضهم ما سمعه من كعب عن ابي هريرة واما من جهة الخلاف فوجوه ا حدث وضعوا اباطيل
نسبوها الى النبي عليه السلم ليسمعها الناس منه كما روي عن عبد الكريم ابن ابي العوجاء ب ربما يكون الراوي
يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة فان من مذهب الكرامية وضع الاخبار في المذهب اذا صح
عندهم انه سبب لرواج الحق ج الوضعة كما وضع في اسناد دولتهم ... اخبار في النص على امامة العباس
وولده قال المحقق الطيب الرازي ومن ذلك ان الامامية يسندون الى الرسول عليه السلم كلاما صح عندهم
من بعض ائمتهم وقالوا لان الصادق عليه السلم قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي
وحديث جدي حديث رسول الله صلى الله عليه واله ولا حرج عليكم اذا سمعتم حديثا ان تقولوا قال
رسول الله وليس بعيدا اما اولا فلانه معصوم لا يخبر الا بالحق وكما يجوز لنا اسناد ما اخبرنا به رسول
الله صلى الله عليه واله الى الله تعالى كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال اذا حدثنا فلان
عن فلان لم يحدث جاز ... عن اسنده اليه فكيف اذا قال الامام المعصوم حديثي حديث ابي

البحث الرابع في احكام الصحابة المشهور ان الصحابة كغيرهم من المسلمين بل هم افضل واكثر ... ان الاصل
فيهم العدالة الا عند ظهور المعارض لدلالة الكتاب وهو قوله تع كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا
وقد بطل ما سبق في باب الاجماع عدم اختصاص الايتين بالصحابة ودلالة السنة كقوله عليه السلم خير الناس
قرني وبالغ ابراهيم النظام في الطعن فيهم فقال ... بعضهم فادعى ان ... في ذلك يوجب القدح
اما في المادح او الممدوح فمن ذلك القدح من وجوه ا قال عمران بن الحصين والله لو اردت لحدثت
يومين متتابعين عن رسول الله ما سمعته وشاهدته كما شاهدوا ولكنهم يحدثون
احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم ب كان حذيفة يحلف لعثمان ابن عفان بالله



بالله على اشيا ما قالها وقد سمعناه قالها فقيل له في ذلك فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة
ان يذهب كله ج ابن عباس بلغه ان ابن عمر يروي ان الميت يعذب ببكاء اهله فقال ابو عبد الرحمن انما مر النبي
عليه السلم بيهودي يبكى عليه فقال انه ليبكى عليه وانه ليعذب د ابن عمر عن النبي عليه السلم قال في الضب لا
اكله ولا احله ولا احرمه فقال زيد بن الاصم قلنا لابن عباس ان ناسا يقولون انه عليه السلم قال في الضب لا
اكله ولا احله ولا احرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي الا محللا ومحرما ه ابن عمر ان النبي عليه السلم وقف على بدر
فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال انهم الان يسمعون ما اقول فذكروه لعايشة فقالت انما
قال انهم ليعلمون ان الذي كنت اقول لهم هو الحق قال النظام وهذا رد الكذب و روت فاطمة
بنت قيس ان زوجي طلقني ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه واله سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل
قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وقالت عايشة يا فاطمة قد فتنت بالناس ومعلوم انها كانت من
المهاجرات مع انها عند عمر وعايشة كاذبة ز اراد عمر ضرب ابي موسى في خبر الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد
قال النظام وانتم تقولون لا يجوز تهمتهم ح كان علي عليه السلم يستحلف الرواة ولو كانوا عنده ... لما حلفهم فان
عليا عليه السلم اعلم بهم منا ط روي ابو سعيد الخدري وجابر وانس انه قال عليه السلم وذكر قسمه ما ...
لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم روى ان عليا عليه السلم قال لابن مسعود انك تفتي الناس قال اجل
واخبرهم ان الآخر شر قال فاخبرني اسمعته منه قال سمعته يقول لا ياتي على الناس مائة وعلى الارض عين
تطرف فقال علي عليه السلم اخطات استك الحفرة واخطات في اول فتواك انما قال ذلك لمن حضره يومئذ
وهل الرخاء الا بعد مائة ى روى ابو هريرة انه قال عليه السلم الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيامة
فقال الحسن ما ذنبهما فقال ابو هريرة احدثك عن رسول الله وهذا ... على ابي هريرة يا
قال علي عليه السلم في قصة الحمار ... تعذر ... كانوا ابا بكر ...
وهذا من علي عليه السلم حكم عليهم بجواز الغش ب قال ابن عباس كان ... واصنا(?)
ذهبا وفضة فامر معوية رجلا ببيعها في اعطيات الناس فسارع الناس فيها فقام عبادة
بن الصامت فنهاهم فردوها فاتى الرجل معوية فشكا اليه فقام معوية خطيبا فقال ما بال
اقوام يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه واله احاديث يكذبون فيها فقام عبادة فقال والله
لنحدثن عن رسول الله وان كره معوية وهو يدل اما على كذب معوية او كذب عبادة ع
قام ابو موسى على منبر الكوفة فقال ان عليا عليه السلم امر بهذا الرجوع لحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة

والله ما اعلم واليا احرص على اصلاح الرعية مني والله لقد سمعتكم جميعا كان لكم سهم كاذبة فاستغفروا
الله منها وتوبوا الى الله ورجعته على نفسه بالتهمة الكاذبة لد روى ابو بكر رضي يوم السقيفة انه عليه السلم
انه قال الائمة من قريش ثم روى اشياء منها نقض كقول عمر في احدوثه لو كان سالم حيا لما تخالجني
فيك وسالم مولى امراة من الانصار وهي اخذت ميراثه ولقول النبي عليه السلم اطع ولو كان
عبدا حبشيا وروي عنه عليه السلم لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا من غير مشورة لاستخلفت ابن ام
عبد له روى ابو هريرة انه عليه السلم قال ان المرأة والكلب والحمار يقطعون الصلوة فسمعت عائشة
في حق احد وقال لا احسن ابا هريرة فاني رايت الرسول في وسط السرير وانا على السرير معترضة بينه وبين
القبلة لو روى ابو هريرة عنه عليه السلم ان الميت يعذب على بكاء اهله وعلى من جهله او صوبه فذكرت عائشة
فقالت لا نجاسة من يكم وهذا الكذب لح عن ابراهيم ان عليا عليه السلم بلغه ان ابا هريرة يبتدي بميامنه في الوضوء
وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ وبدأ بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة مح ان اصحاب عبد الله كانوا يتركون من
حديث ابي هريرة ... فلا يعمل بحديثه الا ما كان من حديثه ... فقالوا ان ابا هريرة مكثار فليعمل بعضه بالمهر
لط لما قال ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له جاء حديث على ... عليه السلم حتى كان ... ل لما روى
ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عائشة وحفصة فقالتا كان النبي عليه السلم
يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب الى ابي هريرة واخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك
الفضل بن العباس قال النظام واستشهد الاحياء على الاموات ا استشهد حيا بالحي ب لو لم يكن منهما
منهم الا شاهد حيا لعله عائشة وحفصة كذبتاه كا لما روى ابو سعيد الخدري حرم الربا قال ابن عباس
من اسلم يدا بيد فلا ربا ان الربا فقال الخدري احدثك عن رسول الله وتقول لي ما تقول والله
لا اظلني واياك سقف بيت ... هذا اكذب ... من ابن عباس ... لابي سعيد كب لما قدم ابن عباس البصرة
وسمع الناس يحدثون عن ابي هريرة موسى عن النبي صلى الله عليه واله قال ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا
كج كان عمر اذا ولى احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله الاعمال شيعهم قال لهم جردوا القران واقلوا
الحديث عن رسول الله قال النظام فلولا التهمة ... الا ما جاز المنع من العلم كد روى سهل بن ابي حثمة
في الغنائم ان عبد الرحمن بن عوف قال والله ما كان الحديث كما حدث به ... ولو كان ما كان النبي صلى الله عليه
واله كسا الى اهل خيبر فصلى وحدي في اسكم فمروا بها وهم يكسو الحلق بالبيد ... الرسول عليه
السلم ... قال محمد بن اسحق سمعت عمر بن سعد في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حدث

سهل ليس كما حدث كه قال اصحاب ابن مسعود انه كان لا يرى طلاق المكره قال الاسم تكذيب على ابن ماجي
ملتقة لا تكذيب على ابراهيم وزادت كو قال ابن ابي مليكة الا يعجب حرسي عروة عن عائشة انها قالت
اهللت بعمرة وقال العباس انها قالت اهللت بحج كز قال صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلم قال في الذي
شاء من جسده وان الانسان سلطانا قال ملعب القاسم بن محمد فانه عنه قال كان النبي عليه السلم
يبعث البريد جسيم وكان النبي عليه السلم وصاحبه وهذا القاسم يكذب بهذا الخبر كح كان ابن سيرين يعيب
الحسن في الشعر وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول كانه ولد يعقوب كط قال ابن عباس الحجر الاسود
من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ان ابن
عباس يقول هو من الجنة فقال هو من بعض صخور الاودية قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية سوده
الحجر لكان اسلام المؤمنين يبيضه لان الحجارة قد يكون سودا وبيضا ولو كان ذلك السواد من الكفر لوجب
ان يكون مع ادراكه كلامة ... الاحجار يحصل التمييز ولانه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لانه من الوقائع العجيبة ل
روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت
وهما قاعدان على سرير فقال ابو سعيد لو شاء هذان لحدثاك ولكن هذا يخاف ان ينزعه عن عرافة قومه وهذا
يخشى ان ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رأيا ذلك قالا صدق لا قال العطاء بن ابي رباح روى
عكرمة عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين كيف اما رأيت ابن عباس يمسح على الخفين لب قال
ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول اذا بيع السيد العبد فالطلاق بيد السيد فقال كذب
جابر لج قال عروة لابن عباس اطلب الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عروة قال تأمر بالعمرة في
هذه الايام وليست فيها عمرة قال اولا تسأل امك عن هذا فانها قد شهدته قال عروة فان ابا بكر وعمر
فعلاه قال هذا الذي اهلككم احدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال عروة ابو بكر وعمر
كانا اتبع للسنة رسول الله واعلم بها منك وهذا تكذيب من عروة لابن عباس لد قال ابو بكر اي سماء تظلني
واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطأ فمني ومن الشيطان قال النظام وهذا الامر ليس فيه نقصان وقال عمر اني لاستحي
ان اخالف ابا بكر قال النظام فان كان عمر استحيى مخالفة ابي بكر فلم خالفه في ترك الميراث الابل فانه خالف
في الجد وفي اهل الردة وفي قسمة الغنيمة ومدح النظام ابن مسعود خاصة في انكاره كون المعوذتين من
القران وغير ذلك من الاحبار الكثيرة واما الجوابية فقد طعنوا في الصحابة من وجوه ا فلو اعتبر

الواحد في مناقضة الزنا وهو يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل لانه تعالى ذكر انواع المعاصي
من الكفر والقتل والزنا والسرقة واستقصى في الزنا بالنهي تعالى ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بما لنا ثم ذكر
الحد ثم حصره باحصار المسلمين وبالنهي عن الرأفة عليه وجعل على من رمى غيره به جلد ثمانين ولو رماه بالكفر
او القتل وهما اعظم لم يكن عليه ذلك ثم منع من قبول شهادتهم ابدا واكد تفسيقهم ثم ذكر من رمى
بزوجته وبين احكام اللعان ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة وحصره بشهادة اربعة ومع هذه
المبالغات العظيمة كيف يجوز اهماله ما هو اعظم منها وهو الرجم مع انه تعالى يقول فاجلدوا كل واحد
وهو صريح في الجلد على كل الزناة ونفي الرجم وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات والرجم لا ينتصف
ولانه لو كان مشروعا لنقل متواترا لانه من الوقائع العظيمة لجميع المسلمين [illegible] ل حرج
النبي عليه السلم يوما على اصحابه وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه الكتب اكتاب مع كتاب الله
يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب منه شيئا الا اذهبه وروي عنه عليه السلم قال اذا حدثتم
بحديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ومع ذلك جوزتم النسخ على الخبر ونسخ
واستحلوا جلد العبد حسبي والله تعالى ذكر في الاماء قال فعليهن نصف ما على المحصنات ورددتم
شهادة العبد مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ح ما روي عن الصحابة من سب بعضهم بعضا حكى ابو
داود في محاورات قريش قال اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد والمغيرة
بن شعبة ثم احضر الحسن بن علي عليه السلم فسمع ما احضر فتكلم عمرو بن العاص فذكر عليا ولم يترك شيا
من المساوي الا ذكر فيه ومما قال ان عليا سب ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال فاعلم انك واباك
من شر قريش ثم خطب كل واحد منهم وسب علي والحسن ونسبوا عليا الى قتل عثمان [illegible] الامر الى الحسن
خطب ثم بدا بسب معوية وطول فيه الى ان قال انك كنت ذات يوم تسوق ما فيك وتقوده اخوك هذا
القاعد وحبذا ذلك وذلك بعد ما عمي ولعن رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسابقه وكان ابوك الراكب
واخوك القاعد واما انت يا عمرو بن العاص [illegible] انه كان [illegible] قبلك
[illegible] قريش كلهم [illegible] عليك [illegible] وامهم [illegible]
واعظمهم لعنة [illegible] انزل الله تعالى على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم [illegible] رسول
الله صلى الله عليه وسلم [illegible] فقال رسول صلى الله عليه اللهم اني لا احسن الشعر اللهم العنه بكل
قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر وفي الزنا وقتل اباك



~~[illegible] رسول الله [illegible] اللهم اني لا احسن الشعر اللهم العنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط~~
~~فوالله ما الومك ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر وفي الزنا وقتل~~ يوم بدر وسماه الله في عشر آيات
مؤمنا وسماك فاسقا واما انت يا عتبة [illegible] واما انت يا معوية فانت [illegible] ولا
[illegible] واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدت على فراشك مع اهلك
واما انت يا مغيرة بن شعبة فمثلك مثل البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني طائرة عنك فقالت
النخلة والله ما شعرت بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل عثمان لكان من في شيء وانك
لكاذب وقالت الخوارج فهذه المثالب يدل على طعن بعضهم في بعض قالوا واخر عثمان عن
عايشة بعض ارزاقها فغضبت فقالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم
الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك كما يذبح
الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط الاية فكانت عايشة تحرض عليه
جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا
نعثلا قتل الله نعثلا ثم ذهبت الى مكة فلما قضت حجها وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان
فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت عايشة قتل والله مظلوما وانا طالبة
بدمه والله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين ذلك فوالله
ما اظن ان بين السما والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين
ولايته ولم تحرضين الناس على قتله وقد قلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عايشة انه قد كان ذلك
ولكن استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالسبيكة قتلتموه فقال والله لا اطلب دمه
فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المؤمنين وايضا الخصومة العظيمة التي كانت
بين عبد الله بن مسعود وابي ذر وبين عثمان والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود
وزيد بن ثابت حتى انتهى الامر الى الضرب والنفي عن البلد واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح
الى جلالة بعضهم وايضا قتل عثمان والجمل وصفين قالت الخوارج واما المحدثين فحيث الرواة
[illegible] مدح الخوارج يقبلون رواياتهم ويحملون روايته القادح والمعدوح
[illegible] ولاي المحدثين [illegible] كل [illegible] يردون [illegible]
[illegible] تركوهم ولان النبي عليه السلم ما كانت الصحابة تكتب كلامه [illegible] الى اخرى لفظا
لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده وربما رووا ذلك الكلام بعد بلاغ سنة ومعلوم ان
العقل البشري [illegible] الكلام لو سمعوا كلاما فلما لاح واحد فاراد [illegible] في ذلك [illegible]

على ما نقله الا انقاط من غير بعدم ولا با خبرالعو الى اعتقد نكشف الكلام الطويل بعد المدة الطويلة لا يمكن اعادة
الجمع بتمامه فان الانسان مظنة النسيان بل انا نعيد بعض خصوصا وقد جرمنا مر اصابهم يردون
الحديث الواحد بالفاظ مختلفة مع زيادات ونقصانات وهذه المطاعن كلها في روايات احاد
لا تعارض الايات والاحاديث المشهورة عن النبي عليه السلم من الثناء على الصحابة وهذه المطاعن مرويه بالاحاد فان
قدحت رواية الاحاد قدحت هذه المطاعن وان صحت قدحت هذه المطاعن ايضا ومطاعن الخوارج مبنية على
انه لا يجوز عنده تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم جوابه وقولهم الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول
عليه السلم بعد صحيف بالظاهر وما لدليل ولله الفصل الخامس في خبر الواحد وفيه مباحث الاول في
حده قال بعضهم خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس فانه يفيد الظن وليس خبر واحد وغير منعكس
فان الواحد لو اخبر بما لم يفيد الظن فانه خبر واحد فان لم يفد الظن فهو خبر الواحد المردود دون الحد في المانع بالعكس
في الاول مع ان الظن ليس بل ضد للعلم قال الذين يطعنون به ان ما عنوا به اي يعلمون والكل كنت عدم استعمال
المشترك ضمه وفيه نظر لان استعماله في العلم مجاز فلا يمنع من ذكره في الحد اذا ارتد منه جمعهم وقيل ما كان من الاخبار
غير منتهي الى حد التواتر والاولى انه ما يفيد العلم من الاخبار فان زاد روايه على الثلاثه سمي مشهورا ومستفيضا
البحث الثاني في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ذهب المحققون الى ان خبر الواحد العدل اذا تجرد عن القراين
لا يفيد العلم وقال بعض من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في رواية انه يفيد العلم بكل شيء وقال بعضهم انه يفيد
العلم في بعض الاشياء لان عظمه لنا وجوه ا لو افاد خبر الواحد العلم لافاده كل خبر كالتواتر لما اوجب العلم كان
كل متواتر موجبا له اعترض بانه قياس يشمل لا يفيد العلم ولان العلم عقيب التواتر ان كان ضروريا كان فعله
يقال مجازا وان كان حاصلا عقيب كل تواتر بحصله ثعلبها مختصة بالتواتر ولذا كان كسبيا جاز استواء اخبار التواتر
فيما لا بد منه في حصول العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد وفيه نظر لان المقتضي يشتمل
وجوده وجود معلوله ولو كان خبر الواحد موجبا للعلم لا يستند الى خبر واحد وهو موجود في كل خبر واحد
ب ما يتراب الادلة في المعقولات عقيب التواتر ولا يحد في انفسنا من خبر الواحد دار بلد العاليه في العدالة
سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع وذلك غير موجب للعلم اعترض بان حاصلها يرجع الى محض الدعوى
في موضع الخلاف من ذلالة ومع ذلك فهي معارضه بالمثل فان الخصم يقول انا اجد في نفسي العلم ج لو
افاد خبر الواحد العلم لما ادى في شرط الاسلام والعدالة كما في التواتر اعترض بجواز ان يكون اشترط احد ان العادة
على العلم عنده لا يحصل العلم عقيب التواتر ضروريا وهو غير لازم في خلقه عنده خبر من ليس بمسلم ولا عدل
وان لا يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل انه لكن في خبر من ليس بمسلم ولا عدل
غير مشتمل على ذلك د لو افاد العلم لما تنافت الاحكام عند تناقض الروايات وفيه نظر لاحتمال ان

يكون الاتيان مشروطة بعدم المعارض كما لو اخبر جماعة لم لا يحصل لجماعة معارض لاخبارهم لا افاد العلم مع عدم
الطعن في افادة التواتر العلم ه كل عاقل عاقل يجد من نفسه تزايد اعتقاده المستفاد من خبر الواحد عند تزايد
الاخبار ولو كان الاول مفيدا للعلم امتنعت الزيادة لا يقال العلوم متفاوتة في الزيادة والنقصان كالفروري
احكم من الكسبي لانا نقول يمنع التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة او نقصان لا شتمالها جميعا
التنقيض عنها قطعا والا لم يكن علوما والتفاوت بين النظري والضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل
من حيث الافتقار في النظري وعدمه في الضروري و لو افاد العلم لحصل العلم بنبوة من اخبر بكونه نبيا
من غير حاجة الى معجزة داله على صدقه ولوجب ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد فيستغني عن
اخر وعن التزكيه وفيه نظر لان خبر التواتر شرط فيه عدم الداعي الى التواطي على الكذب ففي خبر
الواحد اولى وهنا داع الى الكذب واما الشهادة فلما عارضها قول المنكر لم يبق الواحد مفيدا للعلم
ز لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه ولتبع معارضته بالتواتر ولو ان
يمنع التشكيك بما يعارضه كما في التواتر وفيه نظر لامكان اتصاف خبر العدل بما ينافي العلم كما شرط المرتضى
في افادة التواتر العلم عدم السبق بشبهة تخالف الخبر احتج المخالف بوجوه ا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على قبول خبر الواحد فلو لم يفد العلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة
النص وهو باطل ب ذم تعالى اتباع الظن فلو لم يفد خبر الواحد العلم لم يحل العمل به تحت الذم ج لو لم
يفد العلم لما اوجبه وان كثر العدد الى حد التواتر لان ما جاز على الاول جاز على ما بعده د لو لم يفد العلم
لما ساغ قتل المقر على نفسه بالقتل والبينات اسرع عليه لكونه قاضيا على دليل العقل واصالة البراءة ه
قال على عليه السلم ما حدثني احد بحديث الا استحلفته الا ابو بكر قطع بصدقه وهو واحد وهذه حجه
من فرق بين خبر وخبر والجواب عن الاول والثاني ان الاجماع دل على وجوب العمل بخبر الواحد فاتبعناه اتباع
للعلم لا الظن او يحمل على المنع من اتباع الظن في اصول الدين كوجود الصانع وصفاته وعن الثالث انه حكم
الجملة غير حكم الاحاد وعن الرابع ان احكام الشرع لا تتوقف على العمل بالاجماع ولان فيه نظرا اما انه لم يقتله
باعتبار انه قتل بل باعتبار اقراره او البينة التي جعلها الشارع سببا لثبوت الاحكام وعن الخامس بانه لم يعلم
الا انه لا يفيد القطع بالتصديق بل الظن البحث الثالث في جواز التعبد عقلا بخبر الواحد الاكثر على جواز التعبد
بخبر الواحد العدل عقلا خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين لنا انه لو فرض وقوعه لا يلزم منه المحال فكان
جائزا بل ولا استبعاد فيه وتجويز الكذب لا يمنع من ذلك كما في المفتي والشاهدين ولانه واقع علما بالتي فيكون جائزا

بالفروع ولانه حصر مخار التعبد بالعمل به كالمتواتر والعارق لا يصلح مناطا للحكم لانه شيان | العمل بخبر الواحد غير معلوم وهو باطل بان تلك دليل قاطع على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالمتواتر ب العمل به موقوف على صدق الخبر ووجوب العمل وقبحه لا يتفقان على الظن وهو باطل لجواز توقفه على الظن لان الفعل الذي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحا اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب اخرى اذا اخبر بسلامة ذاك واختلال هذا من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه فان قيل يمنع عدم استلزام المحال باعتبار امر خارج وان لم يكن ذاتيا وبيانه ان التكليف مبني على المصلحة ودفع المفسدة فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به لزم الاقدام على المفسدة بان يتضمن الخبر عن رسول الله صلى الله عليه واله سفك دم او استحلال محرم مع احتمال كذبه فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف الشرع ولهذا امتنع العمل بخبر الصبي والفاسق ثم فرقوا بين الشاهد والخبر من وجوه | ا الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح وفي امور الدنيا بخلاف الخبر عن الله وعن الرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعد ب الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة بان يقال قتل او سرق فانه لا يثبت به شرع ج الحكم عند الشهادة ثبت بدليل قطعي وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي لا يجعلونه شرطا والجواب ينتقض بما ذكروه اولا بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتي وبجواز ورود الخبر فيما يتعلق بامور الدنيا كالاخبار المتعلقة بانواع المعاملات وينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالفروج والخبر كما يقتضي اثبات امر شرعي كذا الشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك يستلزم اثبات امر شرعي وهو وجوب القتل والقطع والحكم عند الخبر يستند الى دليل قاطع موجب للعمل به كالشهادة احتجوا بوجوه | ا خبر الواحد يوجب الظن وقد نهى عن اتباعه في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ب لو جاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول عليه السلام عند ظن الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الاحكام الشرعية بدون اقتران المعجز والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله ج لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الاصول د لو جاز التعبد به لجاز في نقل القران ه اخبار الآحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بها لكان وارد بالعمل بما لا يمكن العمل به لوقوع التعارض الراجح لامتناع على الشارع و الشرعيات مصالح والواحد يجوز ان يكذب في اخباره من فعل او ترك فلا يامن ان يكون ما تضمنه خبره مفسدة والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل



اما الاجمال فالنقض بخبر المفتي والشاهد والمقوم والقسام وغير ذلك واما التفصيل فالجواب عن الاول ان العمل بخبر الواحد معلوم لا مظنون وهو الاجماع ولان دلالة الايات على المنع من خبر الواحد ليست معلومة بل مظنونة فهو لازم على الخصم وعن الثاني ان الخبر انما يجب العمل به لو حصل ظن صدقه اما مع ظن الكذب فلا وكذب المخبر عن الله تعالى بغير ظهور معجزه مظنون وعن الثالث بمنع الملازمة فان المعتبر في الاصول القطع واليقين دون الظن بخلاف الفروع وعن الرابع ان القران معجز للرسول دال على صدقه فيجب القطع في اثباته ليحصل العلم بالنبوة وعن الخامس التعارض لا يمنع من التعبد بالراجح او بالتخيير مع عدمه سلمنا لكن لا يلزم من بطلان العمل بالخبر مع قيام معارض بطلان العمل به مطلقا وعن السادس فالقاضي القضاة الذي لا يمتنع في الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولا عليها اما بعينه او بصفته فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد وظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما نعلم ان قطع اليد صلاح عند البينة اعترضه ابو الحسين بانه لا يبطل قول المخالف فان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم يامن ان يخبر بالمفسدة ومتى بحث المخالف ذلك كان له ان يقول لا يجوز ان يدل الدلالة على ما ذكرتم لانا نعلم امتناع الدلالة على وجوب العمل بما ضمناه بل على صدق المخبر لانا نقول يجب ان يقطعوا على صدقه ولانه لو جاز ذلك لجاز ان نتدل الدلالة على ان نحكم بما نريد فيعلم ان كل ما نريد الحكم به فهو صواب فان منعتم جوازه في كل ما نريد منعنا الفعل الصواب في كل ما نظن صدق الراوي فيه وما ذكرتم من الحكم عند البينة ينقض عليكم لانه يجوز كذب الشهود فقطع يد لا يستحق قطعها واجاب بان الفعل قد يكون صلاحا اذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة ولا يمتنع ان يكون من صفاتنا متى ظننا صدق الراوي او كنا ممن يجوز ظن صدقه لامارة صحيحة فمصلحتنا ان نعمل بما اقتضاه الخبر صدق الراوي او كذب كما نقول في الحكم عند البينة واذا لم يمتنع ذلك لم يجب فالوجه ان جواز كذب الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي رواه مفسدة كما لا يلزم مثله في البينة لا يقال ان جعلتم ظنكم صدق الراوي طريقا الى المصلحة ومنعتم من جواز الخطا فيه فقد جعلتم الظن علما ولزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات وان جوزتم الخطا في الظن لم يجز كونه طريقا الى القطع على انما فعلتموه مصلحة وان جاز ذلك مع جواز كونه خطا جاز ان يكون طريقا الى الاعتقادات وجاز ورود التعبد به فيها وان جعلتموه شرطا في كون الحكم مصلحة علم لا يجوز كون الفعل مصلحا اذا ظننا كذب الراوي او استوى عندنا ... ق

معه واذا اجزناه وان يرد التعبد بذلك لانا نقول اجاب قاضي القضاة بجواز كون هذه الكاذب
اسبابا يحسن عندها العمل واجاب ابو الحسين بانا جوزنا كون الفعل مصلحة عند حالة دون حالة ثم
بينا ان ظن صدق الراوي فيما يشهد العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبينات
وكان العقل شاهد بذلك فهو شاهد بان ما ذكرتموه لا يكون شرطا في وجوب العمل على ان القول
بانه يمتنع ان يجل الانسان ما يشبه اسقاط التكليف لانه يجوز له ان يقال افعل ان كان كذا دون ما
لا يكون ونحن انما نتكلم في تكليف على صفة هل يحسن ام لا وقد دلت بل ان يلزمنا على هذا
التكليف تكليفا اخر على صفة اخرى وليس فقد صح الزامنا اسقاط التكليف فقد ظهر انه لم يلزم
ما قصد الزامنا لانه يجوز ان يقال اذا اخترت الفعل واستصحبه ولم يعرضك صارف فقد وجب
عليك فعل ما دمت مريدا له وان لم تكن مختارا لم يجب عليك لانا نقول لا يجوز ذلك لانه ولا كان هذا لا بد
من كونه فاعلا فايجاب ذلك لا يصح **البحث الرابع** في وقوع التعبد به اختلف القائلون بجواز التعبد به عقلا
فمنهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع فالاولون اتفقوا على ان الدليل السمعي دل
عليه واختلفوا في الدليل العقلي هل دل عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين البصري ان الدليل
العقلي دل على وقوع التعبد به وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة ان دليل
التعبد به السمع لا غير واما الذين قالوا لم يرد التعبد به فقد افترقوا ثلاث فرق أ لم يوجد ما يدل
على كونه حجة وجب القطع بانه ليس بحجة وهو قول السيد المرتضى ب ورد في الادلة السمعية ما يدل على انه
ليس بحجة ج الدليل العقلي دل على امتناع العمل به واحتج القاشاني على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته في الفتوى والشهادة وفي الامور الدنيوية والحق وقوع التعبد به لوجوه الاول
قوله تعالى فلولا نفر اوجب الحذر باخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم
وجوب العمل اما وجوب الحذر فلانه اوجبه عند انذار الطائفة لقوله لعلهم يحذرون وكلمة لعل
للترجي وهو محال في حقه تعالى فاذا تعذر حمله على ظاهره حمل على المجاز وهو الطلب لان المترجي
طالب فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب وطلبه [illegible] فقد
امر بالحذر والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل فيه فقد اوجب الحذر
عند اخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة وقد اوجب على كل فرقة خروج
طائفة منها والطائفة من الثلاثة واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وبيانه وجوب العمل ان الراوي



اذا روى لقوم خبرا يقتضي المنع من فعل فعلوه فان وجب تركه فهو المطلوب ويلزم من ذلك
من وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر
واجبا وهو ينافي مقتضى الايجاب فيلزم ما قلناه انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة وقوله
لعلهم يحذرون لا يمكن حمله على ظاهره ويمتنع حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره سلمنا
وجوب الحذر عند الانذار لكن نمنع ان الانذار هو الاخبار وانه من جنس التخويف فيحمل
الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه
انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية لا يقال يتعذر الحمل على الفتوى والا لاختص لفظ القوم
بغير المجتهد فان المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد لكن الاية مطلقة في وجوب انذار
القوم سواء كانوا مجتهدين او لا اما لو حملناها على رواية الخبر لا يلزمنا ذلك لانه قد يروي
المجتهد وغيره ولان من شرب النبيذ فروى له انسان ان على ان شاربه في النار فقد اخبره
بخوف وهو معنى الانذار فيصح وقوعه على الرواية ثم ان ارتفع على الفتوى فالمطلوب
من ان المراد بالانذار الرواية لا الفتوى وان وقع كان حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف
دفعا للاشتراك فيكون متناولا للفتوى والرواية معا وذلك لا يضرنا لانا نقول كما يلزم
من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ
القوم بالمجتهد للاجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث فالتقييد لازم عليكم كالزمنا
والترجيح معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد واذا قيل التقييد كان اولى والانذار اذا كان
مشتركا بين الفتوى والرواية كفى في الامتثال الاتيان بصورة واحدة لان المطلوب ادخال القدر
المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وهو حاصل في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في
العمل بمقتضى النص فيبقى دالا على وجوب العمل بالرواية ولان قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفة
مجتهد اذ لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها ان تعد للتفقه فيكون الانذار الا فيما سلمنا ان المراد
رواية الخبر خاصة لكن لا اخبار القرون الماضية وما فعل الله تعالى بهم لان شاعة يقتضي الاعتبار
لعله لقد كان الحكم في قصصهم عبرة او التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا لكن لا نسلم
ان كل ثلاثة فرقة فانه يصدق التفقه على واحد لا فرق ولانه يلزم وجوب خروج واحد من كل
ثلاثة للتفقه وهو باطل اجماعا سلمنا لكن الطائفة اسم للواحد والاثنين وقوله وليتفقهوا ضمير جمع فله

ثلثه فهو اذن غير عايد الى كل واحد من الطوايف بل المجموع فجاز ان يبلغ حد التواتر سلمنا لكن وجوب
العمل بذلك الخبر ووجوب الترك على الجماعه الذين خرجوا من بعضهم للاحتياط حتى ان كان التارك عاميا وجب
عليه الرجوع الى المفتي فان اذن له فيه جاز له العود اليه وان كان مجتهدا نظر في الادله فان وجد فيها
ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه لكن يحتمل السعه في الاصول سلمنا
لكن وجوب الانذار مسلم ووجوب القبول على المنذر كما يجب على الشاهد ان يشهد ولا يجب على الحاكم
ان يحكم ويجب على كل واحد من المتواترين الاخبار ولا يجب على السامع ان يعول على خبره وحده فيما
طريقه العلم ويجب على من خوف بالقتل ان لم يدفع ماله دفعه ويحرم من المخوف اخذه او يقول يجب على المنذر
الحذر اذا انضاف الى المخبر غيره حتى بلغوا تواترا سلمنا لكن يمنع ان قوله وليبذروا للامر سلمنا لكن لم لا يجوز ان
يكون هو الاخبار المخوف من فعل شي او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحه والمفسده والتخويف خارج عن
الاخبار سلمنا لكن الطلب اللازم للترجي انما هو الطلب بمعنى ميل النفس وهو مستحيل في حقه تعالى لا الذي
هو بمعنى الامر واذا لم يكن الحذر مامورا به لم يكن واجبا والجواب انه يفيد وجوب الحذر لثلاثه اوجه
ا لا يمكن حمله على ظاهره فيحمل على الامر به والاصل عدم مجاز اخر وفيه نظر لان الترجي الممتنع في حقه تعالى
انما هو فيما يرجع الى افعاله لا الى افعال العباد الاختياريه ب قوله تعالى لعلهم يحذرون يقتضي امكان تحقق
الحذر في حقهم والحذر انما يتحقق في محل المضره والفعل الذي يقتضي خبر الواحد بالمنع منه ان لم يكن مضرا في الدنيا
فيكون مضرا في الاخره والا لم يمكن الحذر وضرر الاخره العقاب فاذا كان يجب الحذر عنه فهو يحسب ترتب
العقاب على فعله وهو معنى قولنا خبر الواحد حجه وفيه نظر لان امكان تحقق الحذر على الفعل لا يقتضي
امكانه على مخالفه الخبر ج قوله لعلهم يحذرون انما يقتضي وجوب الحذر بلا اثر من ان يقتضي حسنه وهو يقتضي
حظر العمل بخبر الواحد والخصم ينكره قوله يحمل على الفتوى قلنا يلزم تخصيص العموم بغير المجتهد قوله لو حمل على
الروايه لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره نعم لا يجوز له التمسك به
لكن ينتفع به من وجوه اخر كالانزجار عن فعله ويصير ذلك داعيا الى الرجوع الى المفتي وربما تحفظه عنه وقطع على
معناه ولان كثيرا ممن منع من العمل بخبر الواحد منع العامي من الاخذ بالفتوى اذ يجب على العامي التشكك فانه يجب ان
يكون بسماع الاخبار والتدبر بها وقد كان السنه هكذا في الزمن الاول وهذا الخلاف انما حدث بعدها الانذار بالفتوى والاخبار
فاذا لم يفصل الله تعالى الانذار كان محمولا على كل واحد منهما قوله يحمل على الانذار المشترك يكفي مع العزايم في صوره
واحده قلنا انه رتب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فيكون علة للحكم فيثبت الحكم ان ثبت المعنى

ولان

قوله الفتوى ان كان مامورا به فقبل هذه الايه لم يحمل الايه عليه لعدم القايل وان لم يكن وجب حمله على
الصورتين دفعا للاجمال وفيه نظر فان الحكم رتب على الانذار عقيب التفقه ومفهوم ذلك الانذار عقيب
الفتوى فاذا لم يكن مختصا به فلا اقل من الظهور وهو يدفع الاجمال قولهم ان قوله تعالى ليتفقهوا يدل على انه
ليس في الطايفه مجتهد ولان العبادات في عصر النبي عليه السلام كانت تتجدد حالا فحالا وبعد نسخها بعد يقوم
فصول المجتهد في الطايفه لا يبقى عن ان يبقى منها من يسمع ما يتجدد من الشرع المبتدا والناسخ وكذا الاعصار
المقاربه لعصر النبي عليه السلام قبل انتشار السنن فاما بعد انتشارها فالجواز ان يكون في غيرها من الطوايف من
السنن ما لم يبلغها قوله لا نسلم ان كل ثلاثه فرقه قلنا الفرقه فعله من فرق او فرق كالقطعه من قطع
او قطع وكل شي حصلت فيه التفرقه او التفريق كان فرقه كما ان كل شي حصل فيه القطع او التقطيع
قطعه فالفرقه لغه حقيقه في كل واحد من الاشخاص وخصصناها في الايه بالثلاثه لعدم خروج الطايفه
عنها فبقي حقيقه في الثلثه فما فوقها والشافعيه لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا لا يقال
سموا فرقه واحده وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعدده ولما دل الاجماع على عدم وجوب ان يخرج من كل فرقه
طايفه ترك العمل به ههنا وبقي معمولا به في الباقي قوله مجموع الطوايف قد يبلغ حد التواتر قلنا لا يجوز ان يراد
المجموع لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى موضع بعد الكون فيه ونحن نعلم ان الطايفه من كل فرقه
لم يكن في غير تلك الفرقه فلا يمكن رجوع كل طايفه الى كل الفرق بل الى فرقتها الخاصه وضمير الجمع قابل لمجموع
الطوايف لمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض قوله يجب التوقف لتشتبه ان كان عاميا قلنا العامي
لا يجوز له الاقدام على الفعل قبل العلم بجوازه من جهه المفتي ومن علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مره اخرى
واما المجتهد فان خبر الواحد حجه فالمطلوب والا لم يجب عليه التوقف للاجماع على عدم منع ما لم يقم دليل
عما دل دليل على جواز فعله يحمل التفقه في الاصول قلنا مفهوم التفقه في لسان الشرع في الفروع ولان
المراد بالاصول ان كان اصول مسايل الكلام كالتوحيد والعدل فالنفر يخوف من ترك النظر فلا يحتاج
في الحذر من تركها الى النفر وان كان اصول الشرع كالصلوات الخمس فقد ثبتت بالاحاد في ابتدا الشريعه
فان الواحد لو اخبر اهل الهند بايجاب النبي عليه السلام الصلوات الخمس لزمتهم ويكون من الفروع الى ان
تواتر نقلها وعلى هذا جرى الامر في تحويل اهل قبا عن القبله قوله وجوب الانذار لا نسلم وجوب القبول
قلنا لا نسلم لعدم وجوب القبول بوجوب الانذار بل قوله لعلهم يحذرون فذلك انما يفيد بالحذر وذلك
ايجابه له وانهما كان بطل مذهب الخصم اذ الحذر انما يكون بالرجوع الى موجب الخبر فقطعا يجب الحذر اذا انضاف الى

الخبر غيره قلنا فاذن انما يحذرون عند تواتر الخبر لا عند انذار من نفر للتفقه ومقتضى الاية
الحذر عند انذاره و لاجله وكونه لينذروا للامر ظاهر والخبر والفعل منتشر وبان في الطرفين وان
وجب الحذر عند احدهما وجب عند الاخر وقبل النقش وان امتنع في حقه تعالى لكن الطلب
المساوي لدفع المرجح ثابت وهو المعنى الجاري هنا الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر
واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان
الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا وجب لاشاد اليه اذ
التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون
الحكم قد حصل به قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق وهو محال ولان الامر بالتثبت مشروط
بكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط عدم عند عدم الشرط فاذا جاء غير الفاسق لم يجب
التثبت بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو محال لما سبق ولان سبب نزولها ان
النبي عليه السلم بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه
اقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبره بان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي صلى
الله عليه واله على غزوهم وقتلهم ورد تلك حكم شرعي اراد النبي صلى الله عليه واله العمل فيه
بخبر الواحد ولو لم يكن جائزا لما اراد ولانكر الله تعالى عليه وفيه نظر لان الامر بالتثبت
جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه
بالادنى على الاعلى وهو وان بعد لكنه محتمل والرواية ممنوعة اما اولا فلان النبي عليه السلم لا
يفعل شيئا الا بوحي الاهي واما ثانيا فلانه خبر واحد لا تثبت به في المسائل الاصولية واما ثالثا
فلانه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث
عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم فلما اصبحوا اتاهم
خالد ورأى ما اعجبه فرجع الى النبي عليه السلم فاخبره بذلك وان ملخوم الخالف ضعيف ولانه
انما يدل على المطلوب من حيث المفهوم لا المنطوق الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس والخبر مخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ولا عن زان بجعله الله تعالى

شاهدا

شاهدا وهو غير مقبول القول اعترض بان الاية خطاب مع الامة لا مع الآحاد فلا يكون حجة في المتنازع
الرابع قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى توعد على كتمان الهدى فيجب اظهار
ما سمعه الواحد من النبي صلى الله عليه واله من الهدى فيجب اظهاره فلو لم يجب قبول قوله لكان
كعدمه فلا يجب اظهاره اعترض باحتمال ارادة من سمع الحجة به واراد ما دون ذكره وتقدير
الثاني يحتمل ان يكون المراد ما انزل من البينات والهدى الكتاب العزيز وهو الظاهر لتبادر
الى الفهم وبعد بروا دائما كلما انزل حتى انه مخاطبه التهديد على كتمان ذلك فلا دلالة على وجوب
اظهار ما سمع من الرسول على ما سمعه ولا دلالة على وجوب القبول على من سمعه على لسان الآحاد
فانه مقتضى الاية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان لم يجب على السامع قبوله ويكون الغاية
وجوب الاظهار على كل واحد ليشتهر من المجموع خبر التواتر الخامس قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب فلم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب
الاخبار بما سمعه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لم يكن السؤال واجبا اعترض بمنع
جعل فاسألوا امرا وبعد تسليم انه للوجوب ومنعه يحتمل اراده الافتاء ويحتمل ان يكون المراد من
السؤال طلب العلم المسؤول عنه وهو الظاهر لانه اوجب السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب
حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا بعد حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره
فانه لا يفيد غير الظن وهو يدل على ان العمل بخبر الواحد غير واجب اذ لا قائل بوجوب العمل
بخبره مع وجوب السؤال عن غيره ولذا كان المطلوب انما هو حصول العلم من السؤال فذلك انما
يتم بخبر التواتر السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر
بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب والمخبر عن الرسول قائم بالقسط شاهد لله فكان
ذلك واجبا عليه وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوبه كعدمها
اعترض بان الشهادة تعتمد القيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به اما ما لا يجوز فلا يكون قياما
بالقسط ولا شهادة لله فحينئذ يتوقف العمل بالاية في وجوب قبول خبر الواحد على انه قائم بالقسط
وانه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله يتوقف على قبول خبره وجواز العمل به وهو
دور وفيه نظر فانا نمنع توقف قيامه بالقسط وشهادته لله على قبول خبره بل على ضبطه ونقله
ما قاله الرسول عليه السلم السابع قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم يا ايها الرسول بلغ ما انزل

إليك فيقتضي ظاهره بيان جميع ما أنزل إليه لجميع من عاصره ولمن يأتي بعده فلو وجب عليه أن يبين كل ذلك
لمن يتواتر الخبر بنقله لكانت الأخبار بأجمعها منقولة بالتواتر الآن فلما لم يكن كذلك علمنا أن بعض الشرع يعتبر الخبر
بنقله دون بعض وذلك يوجب تخصيص الآية وجواز كون شرايع لم ينقلها بعضهم ولا يجوز أن يكون
كلها جاءنا بأخبار الآحاد لم يقل له النبي عليه السلم لا يستحيل عادة أن يكون هذه الأخبار كثيرة كافية
ولا يجوز أن يتضمن عبادات يختص من عاصر النبي عليه السلم لأن أكثرها خطاب لأهل عصره
ولمن يأتي بعده فتبين أنه إنما وجب عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله وإن كان
بيانا لمن بعده وهو يقتضي وجوب العمل به على من بعدهم اعترضه أبو الحسين بإمكان كون بعض أخبار
الآحاد وبعضها أداها النبي صلى الله عليه وآله إلى من يتواتر الخبر بنقله لكن بعضهم نقله
دون بعض وأخطأ بعضهم وهو ممكن ويكون لزوم ذلك لنا مشروطا بتواتر الخبر إلينا الثامن السنة
المتواترة دلت على قبول خبر الواحد فإنه عليه السلام كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام
مع أن كل واحد منهم لم يبلغ التواتر اعترضه أبو الحسين بسؤال رابع وهو أنه عليه السلم إنما كان يبعثهم
للفتوى لا للرواية فإن القبائل الذين أنفذ إليهم في ابتداء الإسلام فلا أن يكون منهم مجتهد بل كان
أعلم فحاجتهم إلى الإفتاء أشد من حاجتهم إلى الرواية التاسع إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
لأن بعض الصحابة عمل به ولم ينكر أحد عليه فكان إجماعا بيان الأولى أن أبا بكر احتج يوم السقيفة
على الأنصار بقوله عليه السلم الأئمة من قريش ولم ينكر عليه أحد فدل على أنه أصل مقرر عندهم
ولأن الصحابة رجعوا إلى أخبار الآحاد في وقائع كثيرة كرجوع أبي بكر في توريث الجدة إلى خبر
المغيرة بن شعبة وقضى بين اثنين بقضية ما أخبره بلال أن النبي عليه السلم قضى بخلاف قضيته
فنقضه وجعل عمر في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة
وفي الإبهام خمسة عشر فلما روى له في كتاب عمرو بن حزم أن في كل إصبع عشرة رجع عن رأيه وقال في
الخبر رحم الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله في الجنين شيئا فقام إليه حمل بن مالك فأخبره
أن الرسول عليه السلم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان لا يرى توريث
المرأة من دية زوجها فأخبره الضحاك أنه عليه السلم كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابي
من دية زوجها فرجع إليه وقال في المجوس ما أدري ما الذي أصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن
عوف أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذ منهم الجزية وأقرهم

على دينهم ورجع عثمان إلى قول فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري حين قالت جئت إلى رسول
الله صلى الله عليه وآله أستأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه السلم اسكني
في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فأخذ عثمان بروايتها في الحال في المتوفى
عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا بل تخرج نهارا إن لم يكن لها من يقوم بأحوالها وكان
علي عليه السلم يحلف الراوي وقبل رواية أبي بكر من غير يمين والمقداد في أمر المذي ورجعت الجماعة إلى
قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين وفي الربا إلى خبر أبي سعيد وقال ابن عمر كنا نخابر أربعين سنة
فلا نرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلم عن المخابرة وقال أنس كنت أسقي أبا
عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرابا إذ أتانا آت فقال حرمت الخمر فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه
الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها وعملا أهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد وقيل لابن عباس إن
فلانا يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى بني إسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني
أبي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن
موسى صاحب الخضر هو موسى بني إسرائيل وباع معاوية شيئا من أواني الذهب والفضة بأكثر
من وزنه فقال أبو الدرداء سمعت النبي عليه السلم ينهى عن ذلك فقال معاوية لا أرى به بأسا فقال
أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رأيه لا أساكنك بأرض أبدا
والأخبار في ذلك كثيرة وإن لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك منها وهو العمل بمقتضى
الخبر متواتر وإذا ثبت أنهم عملوا على وفق هذه الأخبار كان العمل مستندا إليها وإلا لوجب نقل ما استند
إليه من خبر سمعوه عن النبي عليه السلم أو اجتهاد فيه لعادة بأن الأمر العظيم إذا اشتد اهتمامهم بشيء
حصل فيه لبس ثم زال الدليل سمعوه أو استنبطوه أظهروه واستبشروا بالظفر به وتعجبوا ممن ذهب عليهم
عنه ولأن عملهم بمقتضى الخبر يوهم استنادهم إليه فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم إظهار المستند حذرا
من اللبس ولأن أبا بكر طلب من المغيرة شاهدا معه في إرث الجد وهو يدل على أنه كان يرى الحكم بروا
وقال عمر في الجنين لولا هذا الرواية لقضينا فيه بغيره وغير ذلك فإن قيل يمنع عمل بعض الصحابة على وفق الخبر
ودعوى التواتر ممنوعة فإن المرتضى المعروف يعتبر اشتراكها في الاشتراك في طريقها والإمامية وكل
مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من مشايخ المتكلمين خالفوهم فيما ادعوا فيه التواتر مع أنهم خصومهم
بأهل الأخبار ويحلفون على انتفاء العلم بل والظن ولا يمكن تكذيبهم للمعارضة بالمثل والاستدلال

ضعيف لان الروايات التي ذكرتموها وان بلغت الماية والمايتين عدا بالغة حد التواتر فلا تفيد العلم فرجع
الكلام الى اثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة الروايات لكن يمنع العمل بتلك الاخبار فجاز ان
عملوا بما ذكرتموه من الادلة ووجوب ذكر المسند وان كان ظاهرا لكن القطع بوجوبه ممنوع والمسألة
قطعية فلا يبنى على الظن سلمنا لكن يمنع عدم الانكار فان النبي عليه السلم توقف عن خبر ذي اليدين
حتى شهد له ابو بكر وعمر ورد ابو بكر خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان اخبره محمد بن مسلمة ورد ابو
بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه واله في رد الحكم بن ابي العاص
حين طالباه بمن يشهد معه به ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ورد
عمر خبر فاطمة بنت قيس ورد علي عليه السلم خبر ابي سنان الاشجعي وظهر عنه تحليف الرواة ورد
عايشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكا اهله ومنع عمر ابا هريرة من الرواية سلمنا لكن السكوت
انما يدل على الاجماع لو دل على الرضا وهو ممنوع سلمنا لكن الاجماع ليس على قبول كل الاخبار بل
على البعض ولا يلزم التعميم لاحتمال ان يامر الله تعالى بقبول نوع منها دون الباقي ولم ينقل ذلك
النوع المجمع على قبوله لم يعرف فلا نوع الا ويحتمل انه هو المجمع عليه اولا فيجب التوقف في الكل
سلمنا لكن لا يلزم من جواز العمل للصحابة جوازه لنا والفرق ان الصحابة شاهدوا الرسول عليه السلم
وعرفوا مجاري كلامه ومناهج اموره واشاراته وعرفوا احوال الرواة في العدالة واحوالها عندهم وما يوجب
العدالة من الافعال وما ينافيها فيكون ظنهم بصدق الراوي اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عليه السلم
ولا عرف احوال الرواة الا بالروايات المتباعدة والوسايط الكثيرة ولانا نسلم الاجماع على قبوله
عند الظن القوي الاجماع على قبوله عند الظن الضعيف لا يعلم كل من قال بقبول نوع قال بقبول
الجميع لانا نقول هذه الحجة تقع في زمن التابعين وقد تقدم في باب الاجماع تعذر العلم به لكثرة المسلمين وتفرقهم في شرق الارض
والغرب والجواب ان النقل المتواتر حصل بمحاورة ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة وتمسكه
بقوله عليه السلم الايمة من قريش ولم ينكر عليه احد وقول المرتضى ان النظام والمعتزلة والقاساني
والامامية ينكرون العلم والظن ممنوع والنظام لم ينكر ذلك بل قال اجماع الصحابة ليس بحجة وكذا
سائر شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخبارية منهم مع ان كثرتهم في قديم الزمان
ما كانت الا منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الايمة عليهم
السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى

واتباع لشبهة حصلت لهم منعتهم من اعتقاد الفروع والعمل بتلك الاخبار ظاهر للفرق
القاضية بان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عند سماع شيء يوهم انه هو الدليل
تذكروا شيئا اوهموا الدليل حقيقة فانه يستحيل اتفاقهم على التكلم عنده كما الدليل ودفع ذلك الوهم
ابطل قول ... والصحابة من رد خبر الواحد قلت الذي نقلتم عنهم الرد نقلنا عنهم القبول والتوفيق
قبول الخبر بشرايط مخصوصة ورده لا معها ولان الروايات التي ذكرتموها للرد تضمنت قبول خبر
الاثنين والثلثة وهو المطلوب لانه لم يخرج بذلك عن الاحاد **العاشر** الاجماع على قبول الخبر الذي
تعلم صحته في الفتوى والشهادة فكذا في الرواية لجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة
بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى انما تجوز اذا اشتبه المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية
الاستدلال به وهو دقيق يغلط فيه الاكثر والرواية تحتاج الى السماع فهي احد اجزا الفتوى فهي اولى
بالقبول لا يقال انه قياس فلا يفيد اليقين ثم الفرق ان العمل بخبر الواحد يقتضي ضبط شرع وكون الحكم
شرعا عاما في حق الكل والشهادة والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطي في حق
الواحد تجويزه في حق الكل ولان العمل بالفتوى ضروري اذ لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا
الشهادة ضرورية في الشرع لتمييز الحق عن الباطل اما العمل بخبر الواحد فغير ضروري للرجوع الى البراءة
الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة جواز العمل به عند عدمها
لانا نقول هو قياس ظني والفرق الاول ملغي لشرعية اصل الفتوى فانه عام لكل الخلق ما تبلغ
الظن والثاني ضعيف اذ لا ضرورة في الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية
**الحادي عشر** العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر بان الرسول عليه السلم
امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب
مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون ودفع الضرر المظنون واجب بالضرورة فيجب العمل به لانه
لا يلزم العمل بالمرجوح لاستلزامه ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما **الثاني عشر** احتج ابو الحسين وجماعة
من المعتزلة ان العقلا يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلموا ذلك الا وقد علموا
علة وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل
وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة اذا لم نشرب دوا
معينا او لا نقوم من تحت حايط سينهدم فقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب التحرز من المضار

وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد
في الشرعيات موجب للعمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي عليه السلم فيما يخبرنا
به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا ظننا بخبر الواحد ان النبي عليه السلام قد دعانا الى الانقياد
له في فعل اخبر انه مصلحة وخلافه مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل
به واعترض ابو الحسين بعد بيانه وجوب قبول الخبر في العقليات لانه لا يعمل على الظن وصول الضرر
اليه لو قبلناه بل يغلب على الظن وصولها اذا لم يقبله وليس كذلك الشرعيات لانه لا يغلب
على ظننا وصول المضرة اذا لم يقبل خبر الواحد بل لانا من ان نواخذ بالتعبد لنا اذا قبلنا خبر
الواحد واجاب بان كلامنا في خبر مظنون الصدق لدينه وامانته وحرصه فيسل في الرعايات
يساوي خبره في العقليات لانه وارد بتفصيل الانقياد للنبي عليه السلم وذلك يقتضي ان يغلب على
ظننا وصول المضرة الينا ان لم نقبل خبره ويومننا من مواخذة التعبد اذا قبلناه واعترض قاضي
القضاه على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقليات والمعاملات بان المعاملات
مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح ما دام لم نامن كذب المخبر لم نامن
ان يكون فعلنا ما اخبر به مفسدة واجاب ابو الحسين بان قوله المعاملات مبنية على غالب
الظن هو الحكم الذي ظننا عليه وقياسها خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات فلا
ينبغي ان نفرق بينهما بذلك لانا لا نكون قد فرقنا بما لم يكن بعض الحكم والمصالح وان كانت
معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع هما المعتبران في العقليات والمعاملات لانا انما
نتحرى بما نفعله من المنافع والخلاص من المضار كما انا نتحرى بالشرائع تحصيل المصالح اولا جلها وجبت
فاذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب المخبر فكذا غالب الظن
بصدق المخبر في الشرعيات ولو جاز ان لا نقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كون المخبر يكون ما اخبرنا
به مفسدة جاز ان لا نقبل خبر الواحد في العقليات لجواز كذب المخبر فلحقنا المضرة ساعة على ان
قوله لا نامن ان يكون المخبر كاذبا فيكون ما ساعة فاعلين المفسدة يقتضي المنع من ورود التعبد بقبول
خبره لان فعل ما لا نامن كونه مفسدة قبيح واعترض ايضا قاضي القضاه بان العمل على غالب الظن في دفع
المضار في الدنيا هو للاصل للعمل على العلم بدفع المضار لان امور الدنيا المستقبلة غير معلومة وانما
هي مظنونة ولا يمكن ان يقال امور الدين المظنونة هي الاصل لامور الدين المعلومة قال ابو الحسين ابو الحسين الخرقي

لا يلزم

لا يوثر في وجه الجمع الذي ذكرناه لانه لا يجب اذا اشبه الظن لامور الدين الظن لامور الدنيا
في وجوب العمل عليها ان نشبهها في كل وجه بل لا يمتنع ان يجب العمل عليها ويكون العمل على الظن في
الدنيا اصلا للعمل على العلم في امور الدنيا وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل على
العلم في امور الدين اصلا بنفسه الثالث عشر صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لما امرنا به
الله وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط واعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا
فلم يلزم بوجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد من شاهد
بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن
القياس على الاول لافادته العلم ولا يلزم من مخالفته للوجوب افادة الظن له ولا على الثاني
لان قول المفتي معلوم وهو الاصل وعلى قول الشاهد وللمفتي اذا عمل على الظن فيه
مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد وللمفتي
مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد الى مخالفة البراءة الاصلية بالنظر
الى جميع الاشخاص الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به
لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم ذلك الحكم واذا
فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل غير خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند
الظفر بخبر الواحد موقوف على كون خبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف على امتناع
خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن
الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه
شرعي فان انتفى مدركه الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان المعتزلة
منعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل
حكم الله تعالى عند عدم دليل اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي يشمل
على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملة الاباحة وله مدرك شرعي
من جملته البراءة الاصلية الخامس عشر لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقق بعثة الرسول عليه
السلم الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا ولقوله تعالى ليس للناس فالمقدم مثله بيان الملازمة

انه لا طريق الى تعريف اهل العصر الا التشافه او الرسل والتشافه متعذر في حق الجميع والرساله
اما بالتواتر او الاحاد والاول متعذر في حق الكل فتعين الثاني فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا
لما تحقق معنى التبليغ والرساله الى جميع الخلائق اعترض بانه انما يتم ذلك ان لو كان التبليغ الى كل
من في عصره واجبا وكل من في عصره مكلف بما بعث به وليس كذلك بل انما هو مكلف
بالتبليغ الى من يقدر على ابلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكذا كل واحد من الامه انما كلف بما
ارسل به الرسول اذا علمه واما مع عدم علمه به فلا ولهذا فان الموجود في البلاد البعيده والجزاير
المنقطعه ولا سبيل الى اعلامهم لم يكن النبي عليه السلم مكلفا بتبليغهم ولا كل واحد منهم كان
مكلفا بما ارسل به وليس بجيد لان بعثته عليه السلم عامه بالنسبه الى كل المكلفين لقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافه للناس وقوله عليه السلم بعثت الى الاسود والاحمر والمشهود المتفق
وهو وجوب اللطف المستند الى البعثه في حقهم وغير ذلك من الادله فخبر الواحد طريق الى اثبات
الحكم في الفروع والى وجوب البحث والنظر والطلب في الاصول احتج المخالف بوجوه ا قوله تع
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيا وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وغير ذلك من الايات الداله على منع اتباع الظن والعمل به وذم الصاير اليه ب لو
جاز ان يقول تعالى مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره جاز ان يقول مهما غلب على ظنكم
صدق المدعي للرساله فاقبلوا شرعه واحكامه لان في كلي الصورتين يكون عاملا بدليل قطعي وهو ايجاب
الله تعالى علينا العمل بالظن اذا تحاكم المتغير علينا ذلك لكن التالي باطل فكذا المقدم ج لو جاز التعبد بخبر
الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى يكتفى في معرفه الله تعالى بالظن د الشرعيات مصالح والخبر الذي
يجوز كذبه لا يعرفنا التعويل عليه في تحصيل المصالح لا يقال يجوز ان يكون المصلحه هي اتباع ذلك الفعل
المظنون لانا نقول كون الفعل مصلحه اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز
ان يوثر ظننا في صيروره ما ليس بمصلحه مصلحه لجاز ان يوثر ظننا بمجرد التشهي في ذلك حتى يحسن من الله تعالى
ان يقول اطلقت لك ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا اماره وهو معلوم البطلان واما الثاني
فاذا لم يكن وصف المصلحه تابعا لظننا جاز ان يكذب الظن فيكون الاذن في العمل بالظن اذنا في فعل
ما لا يجوز فعله وهو باطل ه الاصل براه الذمه من الحقوق والعبادات وعمل الثاني وهو مقطوع
به فلا يجوز رفعه بالمظنون الذي يجوز كذبه و العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا
ويجوز ان يكون معه خبر اخر مقابل له ز قبول خبر الواحد تقليد له ولا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما

لا يجوز

لا يجوز تقليد المجتهد لاخر والجواب عن ا ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسايل الاصول لانه ذم
الكفار ولا في مسايل الفروع وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهاده والامور الدنيويه فان من اخبر
ان في هذا الطعام سموم وحصل ظن صدقه لم يجز له تناوله وبه ينتقض الوجوه الباقيه ويمنع
الملازمه في ب والجامع لكم فيه مع قيام الفرق اما اولا فلان الرساله عامه واما ثانيا فلان دليل الصدق
القطعي ممكن وهو ظهور المعجز بخلاف خبر الواحد وينتقض ج بالفتوى والشهاده والفرق بان المطلوب
في الاصول العلم دون الفروع ويمنع الملازمه في د لانتفا التكليف على تقدير اسناد الاحكام الى التشهي
دون اتباع الظن عند الخبر ولان الاذن في المرجح يمنع عقلا تقديم المرجوح ويمنع الحكم في ه فان
اصاله البراه بعد التكليف مظنونه لا معلومه وينتقض بالفتوى والشهاده ويمنع الحكم في و
فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك بظواهر الكتاب العزيز والسنه المتواتره
اذ كل دليل يحتمل نسخ حكمه وتخصيصه وعن ز ان العمل بالروايه ليس تقليدا للراوي بل للمروي عنه
سلمنا لكن انما لم يجز للعالم تقليد مثله لاستوايهما في درجه الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى
من الاخر ولا كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفه ما اسند بمعرفه الراوي من الخبر
ولذلك وجب عليه تقليده فيما رواه

## الفصل السادس في شرايط الراوي وفيه مباحث

الاول البلوغ عاقلنا وجوب العمل بخبر الواحد ما علم انه ليس كل خبر مقبولا بل لا بد من شرايط يرجع الى الراوي
والى غيره فالراجع الى الراوي حيث يشترطها شي واحد كونه بحيث يكن اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد
كذبه ا العقل فلا تعتبر روايه المجنون والصبي غير المميز اجماعا ب البلوغ ج الاسلام د العداله
ه الضبط ولا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما
كان كاذبا او غالطا ورد قول الفاسق وقد يكون صادقا بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود
ما لا يكلف علينا في العمل به اذا عرفت هذا فنقول الصبي المميز لا تقبل روايته لان الفاسق
لا تقبل روايته فاولى لا تقبل روايه الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء
التكليف في حقه ولانه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيويه ولان الصبي
ان لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل ولم يحصل الثقه باخباره وان كان مميزا عرف
انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه لا يقال يقبل قول الصبي في اخباره عن كونه
متطهرا حتى يجوز الاقتدا به في الصلوه لانا نقول يمنع الاقتدا به او لا سلمنا لكن صحه صلوه المتنفل ليست

موقوفة على صحة صلوح الامام اذا ثبت هذا فنقول اما بعد البلوغ عند الاداء الا انه تحمل ولو كان صبيا عند
التحمل الا انه عند الرواية وضبط ما سمعه حال الصبا قبلت روايته لوجوه ا اجماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين تحمله قبل البلوغ او بعده وفيه نظر لان
ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظاهر من حال الراوي عدالته المقتضية لجواز الرواية
ويكون من مذهبه جواز الرواية مع الصغر حالة التحمل لا باعتبار جواز الشروط ب اجماع الخلف على احضار
الصبيان مجالس الرواية ولا فائدة الا قبول الرواية ولم يكن عبثا الا وعنه نظر لجواز ان يكون لفائدة التمرين
ج اقدامه على الرواية حال البلوغ يدل على ضبط الحديث الذي سمعه حالة الصغر د الاجماع على قبول
شهادته التي تحملها حالة الصغر فكذا الرواية والجامع انه حالة الاداء عاقل بالغ متحرز عن الكذب
وفيه نظر للفرق بان شهادتهم تقبل حالة الصغر في بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص
باشخاص معدودين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع ولان الشهادة حق الادمي فيكون معتبرا
شرع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله تعالى ولهذا لم تقبل في الزنا الا اربع شهود ه المقتضي موجود
وهو حصول الظن برواية العدل والمانع لا يصلح للمانعية لان ضابط العقل ظن صدق الراوي ولا
اعتبار بوقت التحمل البحث الثاني الاسلام اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون
من اهل القبلة سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لا وان كان بعضهم يرى قبول
شهادة الذمي على مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا كفرناه هل تقبل روايته ام لا الحق
المنع وبه قال القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري ان كان من مذهبه جواز الكذب لم
تقبل روايته والا قبلت لنا وجوه ا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتثبت عند
اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره ب قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا
وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه ج الرواية من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة فلا تليق بالكافر
د الكافر الاصلي لا تقبل روايته فكذا هذا والجامع الاشتراك في الكفر الذي هو مظنة الكذب ه الكفر يقتضي
الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تناف وجهله بكفره ليس عذرا لانه ضم
الى كفره جهلا اخر اعترض على ا بمنع ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة
وعلى د بان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التأويل وتفرق الشرع بينهما في امور كثيرة ومع
ظهور الفرق لا يجوز الالحاق وفيهما نظر لان الفسق يصدق على هذا لاتصافه بالاسلام وارتكابه لعظم

الكتاب

الكبائر على انا نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية والا
لم ترد رواية المسلم الفاسق فنفي الحكم مضافا الى الشرك ويجوز الالحاق وحينئذ احتجوا بان المقتضي للعلية
قائم ولا معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضي فلان اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه
فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة
لا تقبل روايته واما عدم المعارض فلاجماعهم ذلك الكفر منتف هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة
الكذب والا لكان ثابتا في حق الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته ويتدين في مذهبه والاصل عدمه ولو
وقع للمقتضي التعارض بين المقتضي والمانع وهو الكفر الاصلي والاصل عدم التعارض بل المقتضي هو الاسلام
ويمنع اختصاص الكفر الاصلي بالمعارضة لوجودها في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين بان كثيرا من
اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم ببدعهم واعتقادهم
كفر من يقول بقولهم وليس بجيد لانه ان ادعى الاجماع فهو باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة البحث
الثالث العدالة وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهي شرط في قبول الرواية
فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم تقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فكونه
فسقا اما ان يكون معلوما او مظنونا فان كان معلوما لم تقبل روايته وبه قال القاضي ابو بكر وقال
الشافعي تقبل لنا انه فاسق فيكون مردود الرواية غاية ما في الباب انه جهل فسقه وجهل فسقه فسق اخر
واذا منع احد الخفيفين من قبول الرواية كان منعهما معا اولى احتج الشافعي بان ظن صدقه راجح
والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به وليس بجيد لان الظن غير كاف لحصوله
في خبر الفاسق والصبي بل لا بد من ضابط معتبر في نظر الشرع وهو المستند الى قول العدل لانا اذا
علم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على جرأته على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم لانا نعود اليه وان لم يعلم لا
يخرج عن كونه فاسقا فيجب التثبت عند خبره وان كان مظنونا قبلت روايته اجماعا قال الشافعي
اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ واقبل رواية اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم
معلوما الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واما المخالف الذي لا نكفره ولكن نظهر عناده
فانه لا تقبل روايته اجماعا لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا فيقوى الظن بوقوع تحريفه
البحث الرابع في رواية المجهول اختلفت الناس في المجهول حاله هل تقبل روايته ام لا فذهب الشافعي واحمد واكثر

العلم الجانبين غير مقبول الرواية وهو المختار لانه لا يفيد من جهة باطنة بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته
او تزكية من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول الرواية الاسلام وسلامة الظاهر عن الفسق
لنا وجوه ا الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من
عرفنا عدالته لقوة الظن هناك فيبقى المجهول على الاصل ب عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا دل على المنع من قبول رواية الفاسق مجملا فيكون العلم بعدم الفسق
شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط والمجهول حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم
جواز الرواية فيه ج الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا
اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق لكونه الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل بيان المنافي ان عدم
الفسق شرط جواز الرواية فالعلم به شرط لان جهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان الفارق ان العدالة
من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة واما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو وان
لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم
مخالفة الدليل المعارض القوي مخالفته عند الضعيف د لما دل الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والحد
في القذف موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها فكذا هاهنا فكذا العدالة الجامع الاحتراز
عن احتمال المفسدة ه اجماع الصحابة على رد المجهول رد علي عليه السلام الاخبر الاشجعي في المفوضة وكان
عليه السلام يحلف الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام
كذبت ولم ينكر باقي الصحابة هذا الرد فيكون اجماعا و انه مجهول الحال فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال
مفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات
وطريق التسوية الرواية والشهادة واحد ز اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي عليه السلام
وعلى ان بلوغ درجة الاجتهاد في المفتي شرط في قبول الفتوى فما دام لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل
اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي درجة الاجتهاد
فانه لا يجب على المقلد اتباعه وفي الجميع نظر اما ا فلما بينا من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول لا
الفروع والقوة والضعف متفاوت باعتبار العدالة قوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقائع فجاز
ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا قويا في واقعة وخبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا ينبغي ان يصف
الجمال الاثر في ذلك دائما ب فلان العدل ان علم عدم الفسق شرط للتثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر لا

لزم

لزم تكليف ما لا يطاق بل ما علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند علم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول
ليس بمعلوم الفسق فلا يجب معه التثبت واما ج فلا نسلم ب واما د فان الشهادة اخص ولهذا
اعتبر فيها العدد والحرية والبصر ونحو ذلك بخلاف الرواية ولا يجوز حملها عليها واما ه فيمنع الاجماع
ورد علي عليه السلام حديث الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اي غير
متحرز في امر دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما
و فان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول
اولى بخلاف الشهادة لوجوب زيادة الاحتياط فيها واما ز المشروط في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام
والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة
ولهذا كانت العدالة اغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وهاهنا وجوه اخر ا الاصل
عدم قبوله الا بدليل ولا دليل عليه ب شهادة الفروع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان
قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه ج ظهر من حاله عليه السلام طلب العدالة والصدق في الفتوى فيمن كان ينقل اليه
الاخبار واداء الرسالة احتج المخالف بوجوه ا قوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا علق التثبت على الفسق
والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم فسقه لم يجب التثبت ب قبل الصحابة قول العبيد والنسوان
لما عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق ج قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الاعرابي على رؤية
الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم د يقبل قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء وفي
الجارية وكونها على طهارة والقبلة في الاعمى ه لو اسلم الكافر وروى خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود
الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه فطول مدته في الاسلام اولى بالقبول و قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
ورواية المجهول ظاهر والجواب عن ا انما يجب التثبت عند وجود الفسق ويجب ان نعرف حاله هل هو فاسق
ام لا حتى نعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا وعن ب منع قبول الصحابة رواية المجاهيل فان الشايع
بل الظاهر انهم ردوا كما رد علي عليه السلام خبر الاشجعي وعمر خبر فاطمة بنت قيس وعن ج منع ان النبي عليه
السلام لم يعرف من حال الاعرابي سوى الاسلام سلمناه لكن فيه نظر فانه في ابتداء الاسلام هو عدل لسقوط
العقاب عنه بالكفر السابق بعد اسلامه وعدم تجدد ذنب بعده حتى يفسق وعن د لا نسلم ان قبول قوله
في هذه الاشياء تسليم قبول قوله في الرواية فالفرق علو منصب الرواية دا معنا الاخبار فيما ذكره مقبول
مع ظهور الفسق بخلاف الرواية وعن ه انه حال الاسلام عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي منه

خصوصا وهو في ابتداء الاسلام شديد الحرص على امتثال اوامره واجتناب نواهيه وعن **و** انه ليس للعموم
لاشعاره بالفاسق والصبي والكافر المنكر حتى احتاج الى اليمين ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى
الى غيره الا بالقياس **البحث الخامس** في طرق معرفة العدالة وهي امران الاختبار والتزكية **النظر
الاول** الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرته بتكرر المعاشرة
له حتى يظهر له من احواله ما يشهد على خوف في قلبه وازع من الكذب والاقدام على المعصية لانا اذا
رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس حاصلها الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بآثاره فاذا ظهر
ما يغلب على الظن فليرجع الى اصل الايمان الدال على الخوف دلالة ظاهرة وحصول الاكتفاء لا يقول
الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف ولهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد ومع المعاشرة والصحبة
ومشاهدة الافعال البدنية تستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن التعديل وعدمه والايمان غير
كاف في ذلك فانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق المؤمنين اكثر من عدد عدولهم اذا عرفت هذا فنقول
لا تشترط في العدالة اجتناب جميع المعاصي حتى الصغائر لتعذره بل اجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض
المباحات اما الكبائر فقد روى ابن عمر ان النبي عليه السلم قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس
المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في البيت الحرام وروي عن علي عليه السلم زيادة على ذلك اكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما بعض الصغائر
فما يدل فعله على نقص الدين وعدم الورع عن الكذب كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباحات
فما يدل على نقص المروءة ودناءة الهمة كالاكل في الاسواق والبول في الشوارع وصحبة الارذال والافراط في
المزاح وما اشبه ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن الصدق **النظر الثاني** في التزكية ولها مراتب
اربع اعلاها الحكم بشهادته **ب** ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا فان لم يذكر السبب وكان عارفا
بشرائط العدالة كفى **ج** ان يروي عنه والحق انه لا يكون تعديلا الا اذا عرفنا بصريح قوله او بعادته انه لا يجيز
الرواية الا عن عدل فحينئذ يكون روايته عنه تعديلا له والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل احد ولو كلفوا
الثناء عليه سكتوا ولا يكون ذلك غشا في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق
فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية **د** العمل
بروايته فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل اجماعا وان عرف يقينا
انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وفيه نظر لاحتمال ان يعمل برواية المسلم اذا لم يعلم

فسقه ولا تشترط العدالة لرد الرواية الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب واختلفوا فيما اذا اطلق
التعديل واهمل السبب وهو انقص رتبة من ذكر السبب للاختلاف فيه والاتفاق في الاولى واختلفوا
في الثالثة فقيل انه تعديل وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم **البحث السادس** في احكام التزكية
والجرح وهي اربعة **الاول** اختلف الناس في انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب
فيهما ولا يكفي الاطلاق لاختلاف الناس في سبب الجرح فقد يجرح بما لا يكون جارحا ومطلق التعديل
لا يحصل الثقة لمبادرة الناس الى الثناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان
مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل
اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة فلها سبب واحد وقال القاضي
ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا
به فلا معنى للسؤال والوجه ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب
ذكر السبب فيهما **الثاني** ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة
فيهما لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فان الاحصان يثبت بشاهدين
والزنا لا يثبت الا باربعة ولما كان الشهادة كان الواجب فيها الاحتياط اعتبر عدد المزكي وقال قوم العدد معتبر
في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الزنا وهو
معارض بانهما اخبار فلا يعتبر الشهود في قبولهما كالرواية لا يعتبر فيها العدد ولان الاحتياط فيكون الى
لا انقطاع لتعليقه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا وقال القاضي ابو بكر لا تشترط العدد
في تزكية الشاهد ولا الراوي لانها نوع اخبار وهو ممنوع اذا عرفت هذا فمن جعلهما ملحقين بالشهادة
يلزمه عدم قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقهما بالرواية جوز تزكيتهما كما تقبل روايتهما **الثالث**
اذا تعارض الجرح والتعديل فان لم يتنافيا فان مطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح شيئا في الجرح قد يخفى
عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة
على النفي الا مع شبهة يمكن معرفته كما لو استند الجارح الى انه قتل فلانا في يوم كذا فشهد المعدل انه رآه
بعد ذلك اليوم حيا وهنا يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك
من المرجحات ولا يقدم تعدد المعدل اذا زاد على عدد الجارح من غير تناف بينهما خلافا لقوم لان سبب
تقدم الجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد **الرابع** نزل الحكم بالشهادة

خرجا ولا قدحا في الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في العقل والتكليف والاسلام والعدالة وتختص
الشهادة بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة فان للعبد ان
يروي وان ردت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند اخرين وللانثى ان تروي وقد لا تقبل شهادتها
والاعمى لا تقبل شهادته فيما شرط فيه البصر مطلقا عند قوم وتقبل روايته فان الصحابة رووا عن زوجات
النبي عليه السلم مع انهم في حجب كالضرير وتركها العمل بروايته ليس جرحا ايضا لجواز معارض والحد في شهادة
الزنا ليس جرحا لعدم النصاب لانه لم يات بالقذف صريحا وانما جاء ذكره مجيء الشهادة ولا يحصل الجرح
بمسائل الاجتهاد لان كل واحد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وان كان مخطيا عند الاخر في الحكم الا في
التكفير ولا بالتدليس كقول من لم يعاصر النبي عليه السلم ولكنه روى عن معاصريه قولا توهم انه لقيه
وكذا قوله حدثنا فلان من وراء النهر موهما انه نهر جيحان وشيوعه الى غيره لانه ليس بكذب بل من
المعاريض **البحث السابع** في الضبط وهو من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث
ويكون مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا
باخر او يروي عن النبي عليه السلم ويسهو عن الواسطة او يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي عن اخر ظنا انه الاول
بحيث لا يقع الكذب على سبيل الخطا بان يكون سهوه اكثر من ذكره ولا ما ساواه او يعرف ضبطه بكثرة اشتغال
الاشيا منه مرة بعد اخرى على سبيل التكرير وطلب منه اعادة ما حفظ بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار
الاحاديث دون طوالها قبل فيما عرف ضبطه دون غيره والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر
فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويحصل الا
انه يشذ عنه بعارض السهو لا يقال لم لا تقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبط او ضبط ثم سها عنه لم يروه مع
علمه لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب والخطا لا من سهوه فجاز سهوه بما لم يضبط انه قد ضبط ويرى فيما
سمعه انه لم يسه وان كان عدلا لا يقال انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت عايشة رحم الله ابا هريرة
لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك تقبلوا اخباره ولان العدل دليل والاصل فيه الصحة وتادي الضبط
والاختلال والذكر والنسيان غايته ان يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم شك
بعد ذلك في الحدث فانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبط وغلبة النسيان
عليه بل لان الاكثار لا يومن معه من اختلال الضبط الذي لا يعرض لمقل الرواية والعمل بما يكون دليلا اذا حصل
معه الظن بصدق الراوي وضبطه واما من يعلم ترجح ذكره على نسيانه لم يغلب على الظن صدقه فلا يكون دليلا

لو فرع

لو فرع الكل لكونه دليلا لا لامر خارج عنه وعن الطهارة ان المتطهر اذا شك في الحدث الطاري فيرجع
طرف الطهارة ولا يبقى معه الشك في الدوام حقيقة انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة البحث
**الثامن** في مستندات الرواية الامور التي يجب ثبوتها حتى يجوز للراوي روايته الخبر لها احوال اعلاها ان يعلم انه
قرأه على شيخه وحدثه ويذكر الفاظ قراءته ووقت القراءة وهذا لا شبهة في انه يجوز له روايته والاخذ به
**ب** ان يعلم انه قد سمع جميع ما في الكتاب وحدثه به ولا يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته ايضا
لانه عالم في الحال انه سمعه **ج** ان يعلم انه لم يسمع ذلك ولا يظن انه سمعه او شك فلا يجوز له ان يروي لانه لا
يجوز ان يخبر عما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك **د** ان لا يعلم بذكر سماعه ولا قراءته لما فيه لكنه يظن ذلك
لما يرى من خطه فقال الشافعي يجوز له الرواية وبه قال ابو يوسف ومحمد للاجماع فان الصحابة كانت تعمل
على كتب رسول الله صلى الله عليه واله نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يسمعه ان راويا روى ذلك الكتاب
لهم وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه واله فجاز مثله في سائر الرواة ولان الظن
هنا حاصل والعمل بالظن واجب وقال ابو حنيفة لا يجوز له الا اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب **الفصل
التاسع** فيما ظن انه شرط وليس كذلك وفيه مباحث **الاول** العدد ذهب ابو علي الجبائي انه شرط في الرواية
الكثيرة فلا تقبل رواية الواحد العدل عنه الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان
منتشرا فيهم ويقبل رواية العدلين مطلقا وحكى القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كما
عليه والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره لنا ان خبر الواحد العدل يفيد ظن الحكم به دفع ضرر مظنون
فيكون واجبا ولان الصحابة عملوا على خبر علي عليه السلم عن حضرة المقداد وابو بكر على خبر بلال وعمر على خبر
حمل ابن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل الصحابة على خبر عايشة في التقاء الختانين ولم ينكر
احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوها لما اعتضد بالاجتهاد لانا نعلم انهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه
الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يعملون بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع بن
خديج نهي النبي عليه السلم عنها احتج المخالف بوجوه **ا** ان النبي عليه السلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر
وعمر **ب** اعتبرت الصحابة العدد حيث رد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم ابن ابي العاص ولم يقبل ابو
بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد
الخدري **ج** لا يقبل في الشهادة الواحد فكذا الرواية بل هي اولى لانها تقتضي شرعا عاما والشهادة تقتضي شرعا
خاصا فاذا لم يقبل الواحد في الثاني ففي الاول اولى **د** الدليل ينفي العمل بالظن وهو قوله تعالى ان الظن لا يغني

من الظنون شيئا وغيره من العلامة في خبر العدل ليس لنفي الظن والاعتبار الشارع به في الشهادات فيبقى خبر
الواحد على اصل المنع اذ ليس هو في معناه لضعف الظن فيه والجواب عن الاول انه لو كان ذلك انما
يدل على اعتبار بلازمه ابو بكر وعمر رد والدين لقيام التهمة هناك حيث اقتصر عمر على من يرى حاجة عظيمة يجب
استشهاده بخلاف الرواية وفي الاول نظر لان المحتسب من علمائنا منعوا من هذه الرواية ومع ذلك فلا يلزم
منه ان تكون شهادة الثاني اتفاقية وعن ب ان اعتبارهم العدد هنا مع انا تبينا قبولهم خبر الواحد انما
كان لحصول التهمة لان قبول الواحد يدل على ان العدد ليس شرطا وعن ج انه منقوض بالامور المعتبرة
في الشهادات دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها وعن د ان الله تعالى امرنا ان نحكم بخبر الواحد فيكون
الحكم به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن **البحث الثاني** في عدم تكذيب الاصل ذهب اكثر
الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث فذلك قدح في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا
ادري وهو رواية عن احمد والوجه ان يقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بفساده
لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب لا محالة قطعا
في عدالتهما وان لم يجزم بالفساد قبلت الرواية سواء مال الاصل بغلبة على ظنه الى روايته او الى الغلط
على ظنه الى ما رويته او نسي او شك في الامرين على السوا او لا يقول شيئا من ذلك عملا بالمقتضي وهو رواية الفرع
العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه ما لو مات الاصل او جن ولان ربيعة ابن ابي عبد الرحمن
روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال ربيعة
لا ادري وكان يقول حدثني ربيعة عني انه واعترض بالسلم وليس فيه وجوب العمل وان لم يكن الفرع
جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان غلب الظن لعدم
روايته لتعارض الظن بمثله والاصل العدم وان شك الاصل او سكت لم يبطل ان رواه فالاقرب القبول
ان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض والمتعاطان الذي ان تعادلا او
ترجح قول الاصل وجب الرد والا القبول احتج المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف
فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل ولانه لو جاز ذلك في الرواية
لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان به ونسيه والجواب عن الاول ما تقدم
وعن الثاني ان الشهادة اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابي يوسف واما الشافعي
**البحث الثالث** في انه لا يشترط فقه الراوي في الاعتداد بروايته ولا معرفته فقهيه ذهب اكثر الحنفية الى انه لا يشترط

كون

كون الراوي فقيها سواء وافقت روايته القياس او لا وقال ابو حنيفة لا يقبل الا الفقيه اذا خالفت
روايته القياس لنا وجوه ا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا امر بالتثبت عند مجيء الفاسق
فيبقى وجوب التثبت في غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يخص
العموم ب قوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه
ليس بفقيه وفيه نظر اذ لا يدل على وجوب القبول عما خالف القياس ج خبر الواحد يفيد ظن الصدق
فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب احتج الخصم بوجهين ا الدليل ينفي جواز العمل
بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اوثق ب الاصل الا يبعد الخبر على خلاف القياس
والاصل ايضا صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك باحدهما ولانه على تقدير صدق
الراوي لا يلزم القطع بكون الخبر حجة فانه لو حرف حديثا سمعه من عند الرسول عليه السلام فاذا جاز النقل
وقال عليه السلام اسلموا الرجل فهم العقد العهد والعامي الاستغراق والجواب عن ا ما مر من وجوب العمل بخبر
الواحد وعن ب ان في التعارض يسلم صحة الخبر والتمييز بين العهد والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كل
من كان ذا تمييز وفطنة يعرف بينهما ولان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في كل خبر وان وافق القياس بل وفي
المتواتر ولا يشترط ان يكون عالما بالعربية ولا بمعنى الخبر فان الحجة في لفظ الرسول والاعجمي والعامي يمكنهما
نقل اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القرآن ولا يشترط الذكورة فان الصحابة رووا عن عائشة وغيرها من
النساء ولا الحرية فان العبد يقبل روايته مع العدالة التي هي مناط قبول الرواية ولا البصر فقد قبلوا الصحابة
رواية الاعمى ولا خلاف في ذلك كله ولا يعتبر كثرة روايته فقد يقبل رواية من لم يرو سوى خبر واحد
ولو اكثر الرواية فان عرف بمخالطته اهل الحديث وامكنه تحصيل ذلك لم يقدح مثل زمانه قلت روايته
والا فلا في الجميع لتوجه الطعن فيها واذا عرف من الراوي التساهل في امر حديث الرسول عليه السلام
لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في حديث الرسول عليه السلام فان تغلب فيها
تساهل فيه الكذب واجترأ عليه لم يقبل روايته لفسقه والا فالمنتبه على خلاف لا مادته الظن مع
عدم المعارض ولا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط
قبلت روايته عملا بالمقتضي السالم عن معارضة الفسق ولو كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت
الرواية عنه ولو كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالآخر معدل لم يقبل لاحتمال التردد
**البحث الرابع** في حكم الخبر مع المعارض اعلم ان المعارض للخبر اما دليل قطعي او ظني فالاول يقتضي ترك

العمل بالخبر لان شرطه عدم دليل قطعي يعارضه والمعارض لها اما ان يتعين ما اسبيلا الاخر كان مامورا بتبليغه
في وقت ومكان معينين على وجه معين ونهي عن ذلك على ذلك الحد في ذلك الوقت او بان يتساعدها عند
ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته بان يوجب علينا صلاة في مكان معين ووقت معين بوجه الثاني
صلوة اخرى في ذلك الوقت في غير المكان ثم المعارض القطعي ان كان عقليا وجب حمل الخبر على التاويل ولو على
ابعد الوجوه تاويلا لتاه ولم يحكم برده وان لم يقبل التاويل على اي وجه كان حكم بفساده لعدم تطرق
التكذيب في العقلي القطعي واحتمال تطرقه في الراوي اما سهوا او عمدا اذ التعدد يراد عن محتمل للتفسير في دلالته
فلو لم يحتمله في نفسه وقع الكذب في كلام الشارع وهو محال فان كان سمعيا وهو الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع فهو ممتنع عقلا لان قول الله تعالى امركم بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع شرط ان لا يرد خبر
واحد على مناقضته فاذا ورد ذلك فاعملوا به ولا بالادلة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل
فيجب ان يحمل احدهما التاويل او لتاه والا عملنا بالقطعي للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما
بمزيد قوة تعين العمل به وهذه الادلة الثلاثة لما ساوت خبر الواحد في الدلالة واختصت بقوة في متنها وهي
كونها قطعية فيه وجب تقديمها على خبر الواحد واما المعارض الظني فان كان خبرا مثله وجب الترجيح
بالوجوه الاتية في باب التراجيح وان كان قياسا فيأتي **البحث الخامس** في الخبر المعارض بالقياس اعلم
ان اكثر علمائنا وجماعة غيرهم منعوا من العمل بالقياس مطلقا وهؤلاء لا نزاع معهم في وجوب العمل بالخبر
وان عارضه القياس لانه لا يصلح للمعارضة وعند اخرين من علمائنا وغيرهم جواز العمل بالقياس اذا نص على
علته وعند اخرين العمل به مطلقا والنزاع بين هؤلاء لا يتحقق الا في خبر الواحد والقياس اذا تعارضا فان
امكن تخصيص احدهما بالاخر خص به اما الخبر فظاهر واما القياس فعند من يجوز تخصيص العلة جمع
بينهما ومن منع كان حكم الخبر المخصص للقياس كالنسخ له وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولا تخصيص احدهما
بتخصيص الاخر بل تنافيا بالكلية وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر فاصل ذلك القياس ان
ثبت بالكتاب او الخبر قدم الخبر اجماعا وان كان علة ثبت بغيره فالقياس يستدعي ثبوت حكم الاصل والتعليل بالعلة
المخصوصة وحصولها في الفرع فان كان كل من الثلاثة قطعيا قدم القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع
واقتضاء خبر الواحد الظن ومفيد القطع مقدم على مفيد الظن وان كان كل من الثلاثة ظنيا قدم الخبر لان
الظن فيه اقل كان اولى بالاعتبار وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا فقد اختلفوا فيه قال الشافعي واحمد
والكرخي وجماعة من الفقهاء يقدم خبر الواحد على القياس وقال اصحاب مالك يقدم القياس وقال عيسى بن ابان

ان كان

ان كان الراوي ضابطا عالما عارفا بما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو
الحسين العلة الجامعة ان كانت منصوصة بنص قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على
حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون وان لم يكن منصوصا او حكمها في الاصل مقطوعا قدم
الخبر لاشتراك النص في الظن واختصاص الخبر بالدلالة على الحكم بغير وسط من غير واسطة بخلاف النص الدال
على العلة فانه دال على الحكم بواسطة وان كان حكمها اما قطعيا فهو موضع اجتهاد وان كانت مستنبطة
فحكم الاصل ان ثبت بخبر تعين العمل بالخبر ولو ثبت بقاطع فهو موضع الخلاف بين القياس والخبر لانه
موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم من رجح الخبر ان كان قطعيا فعلة الاصل ان كانت منصوصة
وساوى دليلها الخبر فالخبر اولى لدلالته على الحكم من غير واسطة وان كان مرجوحا فكذلك وان كان
راجحا فوجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى وان كان ظنيا فالوقف وان كانت مستنبطة فالخبر
مقدم لوجوه ا لما بعث الرسول عليه السلام معاذا قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي اخر العمل بالقياس عن السنة والنبي عليه السلام اقره
على ذلك وفيه نظر لامكان حمل الاجتهاد على استنباط الفروع من الاصول وادراج الجزئيات تحت العمومات
لا القياس او تحمل السنة على المتواتر او ما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله ب الاجماع على تقديم الخبر
فان عمر قال لاهل القضاء اعنه برأينا وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا
ج احتمال الخطاء في الخبر اقل لتوقفه على عدالة الراوي ودلالة لفظه على الحكم وكونه حجة مع الاجتهاد والقياس
على هذا ان كان اصله خبر واحد وان كان قطعيا افتقر الى الاجتهاد في امكان تعليل حكم الاصل والى
استنباط وصف صالح للتعليل والى نفي المعارض في الاصل والى وجوده في الفرع والى نفي المعارض في الفرع
والى النظر في كونه حجة وهذا سهو فان الخبر لو لم يعارض بالقياس حجة قطعا اذا كانت العلة منصوصا عليها او مجمعا دها
في الفرع بالاجماع ممنوع فان ابن عباس خالف رواية ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده
في الاناء حتى يغسلها ثلاثا لما خالفت القياس ورد ايضا خبره في الوضوء مما مسته النار بالقياس وقال انتوضأ
بالماء الحار ومفاسد الخبر اكثر لتطرق كذب الراوي وكفره وفسقه وخطائه وتطرق الاجمال في المتن
والتجوز والاضمار والنسخ وهي منفية في القياس ولان القياس يخصص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر
الواحد فتركه خبر الواحد به اولى ولان الظن المستند الى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل
من خبر الواحد يحصل من جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اكثر من ثقته بغيره ولان خبر الواحد يتعذر كذب المخبر

لنفسه خرج عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب تخصيص خبر معاذ في صورة لمعنى غير موجود في
الخبر ليس بمعتبر ولا ابطال للدليل في غير صورة التخصيص ورد ابن عباس خبر غسل اليدين ليس بالقياس
بل لعدم امكان الامتثال ولهذا قال فكيف نصنع بالمهراس وكان حجرا عظيما ينصب فيه الماء لاجل الوضوء
واستبعاد عائشة لا ينافي التمكين من الامتثال بان يتناول من الماء اخرى ثم يدخلها في المهراس لانا نقول ليس ابن
ان قياس الاصول يقتضي على اليمين فكل الانا حتى يكون قد رده لاجل القياس ورد خبر التوضي
بما مسته النار ليس بالقياس بل بما روي انه عليه السلم اكل كتف شاة فصلته وصلى ولم يتوضى ثم
ذكر القياس بعد معارضته بالخبر ومفاسد الخبر اسهر في اصل القياس ان اشتبه خبر الواحد وهو حجة
صورة النزاع وان سلمت بعض تطرق الخطا الى من ظهرت عدالته ابعد من تطرق الخطا الى القياس في
اجتهاد فيما ذكرناه من احتمال الخطا في القياس لكونه معاقبا على الكذب والكفر والفسق بخلاف الخطا
في الاجتهاد فانه غير معاقب عليه بل مثاب عليه وتطرق التجوز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر
لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها في الكتاب والسنة المتواترة وهو مقدم على القياس وكما يجوز
تخصيص الكتاب بالقياس فكذا بخبر الواحد ولان تخصيصه للكتاب تعطيلا له بخلاف ما اذا عارض
خبر الواحد من كل وجه فانه يكون معطلا للخبر ولو ظن القياس من جهة تقتضي الترجيح لان تطرق
الخطا اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد وتكذيب المخبر وان احتمل الخبر الا ان الخبر يرجح لاستناده الى المعصوم
والقياس يستند الى اجتهاد المجتهد ولو قال فضرب في الاجتهاد خرج عن كونه دليلا شرعيا كما قلتم في الخبر
ولان القياس يفتقر الى جنس النص في حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شيء من القياس
ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا اذا اعتضد بمثله حتى صار متواترا بخلاف القياس فانه لا يصير الى القطع
بانضمام جنسه اليه **البحث السادس** في الخبر في الخبر المعارض لفعله عليه السلم وفعل الاكثر اذا روي عن الرسول
عليه السلم انه عمل بخلاف موجب الخبر لم يقدح في الخبر ان لم يتناوله كالامة التاسي لجواز ان يكون ذلك
الحكم من خصائصه عليه السلم ولا يثبت في العمل والخبر لعدم اتحاد الموضوع فلا رد الخبر بذلك وان ثبت التاسي
فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خصص وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل به وان لم يكونا
متواترين رجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح من فعله ومقتضى الخبر وعمل اكثر الامة بخلاف لا يوجب رد
لان اكثر الامة بعض الامة ولا يكون قولهم حجة الا ان ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ في بعض
الخبر لم يقتض المنع وهو رد ابا العلا انه سلم عن معارضة التكذيب والمخالف في البعض لا يلزم المخالف في

الباقي

الباقي اما المعدد الذي خالف فيه فالامر على قبوله لان تطرق السهو والخطا الى الجماعة ابعد من تطرقه الى الواحد
وقيل بالتوقف لمعارضة هذا فان تطرق السهو الى من لم يسمعه انه سمع ابعد من تطرقه الى من سمع انه لم يسمع
**البحث الرابع** في عدم وجوب عرضه على الكتاب اذا ورد خبر واحد لا ينافي الكتاب وتكاملت شروط صحته لم
يجب عرضه على الكتاب وبه قال الشافعي لانه لا تتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب فلا يعرض عليه
وقال عيسى ابن ابان يجب عرضه عليه لقوله عليه السلم اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق
فاقبلوه والا فردوه والجواب ان هذا ان كان النزاع في خبر مخالف للكتاب من كل وجه فهذا [illegible] فيخطأ
وان لم يكن بل من بعض الوجوه وامكن الجمع بان يكون مخصصا لعمومه فهذا يجب قبوله ان جوزنا التخصيص
والا فلا وكذا يعمل به لو لم يحصل منه التخالف من وجه ما اذا عرفت هذا فاعلم ان الناسخ يجب تاخره عن المنسوخ
فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع نسخ الكتاب به وان شك في المقارنة وعدمها قال
القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن باخبار الاحاد ولم يسألوا عن المقارنة
وتقدمها وفيه نظر لامكان اطلاعهم فيما رفعوه بالمقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده
عند عدمها فالشك في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم عدم المقارنة ولا يكفي الشك
بل الظن نعم يمكن ان يقال نعمل بالتاخر تقتضي تكذيب الراوي لوجوب ابلاغ الناسخ للمنسوخ بعد التواتر الا صح
على النشر فيبعد تقدمه **البحث الخامس** في معارضة عمل الراوي للخبر اذا كان مذهب الراوي مخالفا لروايته قال بعض
الحنفية الراوي للحديث العام اذا خصه رجع اليه لانه شاهد الرسول عليه السلم كان اعرف بمقاصده وكذلك
حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب ان يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث ونظر
لانه يجوز لا يخصص فقال الكرخي ظاهر الخبر اولى وقال الشافعي ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى
الحديث وان كان احد محتملي الظاهر رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن لتاويله ومذهبه وجه
الا انه علم ضرورة قصد النبي عليه السلم وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص
او قياس وجب النظر فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا ولو ان كان الحديث مجملا وتعيينه
الراوي كان بيانه اولى احتج الشافعي بان المقتضي وهو ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح
للتغيير لاحتمال رجوعه الى ما ظنه دليلا وليس كذلك فيجب العمل بمقتضى اللفظ لا يقال ظاهر دينه يقتضي
رجوعه الى دليل لانا نقول انه يمنع من تعمد الخطا لا من السهو ولا دليل على منع الغلط هنا تنبيه
المجمل اذا حمله الراوي على محمليه تعين لان الظاهر من حال النبي عليه السلم انه لا يتكلم بالمجمل لقصد التشريع

وتعريف الاحكام من غير ذكر قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والراوي الشاهد لحال اعرف
بذلك من غيره والوجه عدم التعيين بل يجب على المجتهد النظر فان ظهر له وجه يوجب تعيين غير ذلك
الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فمذهب
الشافعي والكرخي واكثر الفقها الى وجوب الحمل على الظاهر دون تاويل الراوي وقال الشافعي كيف اترك
الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث البحث التاسع في نفيه المسائل المعلوم وعن عموم
البلوى به خبر الواحد انما يقتضي عملا وكان في الادلة القاطعة ما يدل عليه جاز لامكان ان يذكره عليه السلم
لواحد فيقتصر به على احاد الناس ويقتصر بعده على الدليل القطعي وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب
رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما قصر عن افادة العلم مع ورود التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان
يكون الرسول عليه السلم اوجب العلم به على من شافهه دون غيره وان اقتضى عملا قبل سوى عموم البلوى به
كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وخبر المقداد
في المذي وغيره لكرام لا وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما تعم البلوى به لنا وجوه ا قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم وهو عام فيما تعم به البلوى وغيره وقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وغير ذلك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا ب
خبر العدل يفيد الظن فيجب العمل به وغير نظر لاحتمال الخطا فيما تعم به البلوى بما يحتمل صدقه ح رجع
الصحابة الى قول عايشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى به وكذا رجوعهم الى اخبار الاحاد في احكام النبي
والتشهد والرعاف في الصلوة ووجوب الوتر وقبل الحنفية الاحاد فيها احتج الخصم بوجوه ا رد ابو بكر
خبر المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان لم ينكر عليهما احد فكان اجماعا ب ما تعم به
البلوى كمس الذكر ونقض الخارج من السبيلين مما يتكرر في كل وقت لاشخاص البشر المنتشرين فلو
كانت الطهارة مما ينتقض به لوجب على النبي عليه السلم اشاعته ولا يقتصر على مخاطبة الاحاد
بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك الى ابطال صلوة اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو ينافي
شفقته على الخلق ح لما كان القران مما تعم به البلوى تواتر نقله وامتنع اثباته بخبر الواحد والجواب عن
ا انما يجب ما قلتم لو لم يقبلوا منه الاخبار متواترا لكنهم قبلوا خبر الاستيذان وعن ب انه انما يجب لو كان
يقتضي علما ولو اوجب العمل به على كل حال اما اذا اوجب بشرط ان يبلغه فلا وكذا لو كان مكلفا بالعمل
بالظن لم يجب بلاغه الى الجميع ولا نسلم ذلك ابطال طهارة اكثر الناس بوصول الخبر الواحد الى الجميع ولو

وجب

وجب ذلك فيما تعم به البلوى وجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به بان علم انه كلف العمل بشرط ان
يبلغه قلنا وكذا فيما تعم به البلوى واعلم ان السمعيات اذا استقريناها وجدناها على اقسام اربع
ا القران معلوم ان النبي عليه السلم اعتنى بالمبالغة في اشاعته لانه المعجز الدال على صدقه ب مباني
الاسلام الخمس التي هي اركان الشريعة كالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد اشاعه الرسول
عليه السلم اشاعة اشترك في معرفته الخاص والعام ح اصول المعاملات التي اشتد ضرورة كاصل البيع
والنكاح والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة النقل عند العلما وقامت بها
الحجج القاطعة اما بالتواتر او بنقل احاد في مشهد عظيم مع سكوتهم العوام لم يشاركوا العلما في العلم بل رجعوا
في تقليد العلما فيه د تفاصيل هذه الاصول كالمفسد للصلوة وغيرها وناقض الطهارة وما يجب في الركوع وشرايط
الصوم وجريان افعال الحج فمنه ما نقل بالاحاد ومنه ما شاع وذاع واشتهر ومنه ما تواتر البحث العاشر في
المرسل اختلف الناس في الخبر المرسل وصورته قول الرجل العدل الذي لم يلق الرسول عليه السلم قال رسول الله
صلى الله عليه واله كذا وقول من يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا فعند ابو حنيفة ومالك واحمد في احد
الروايتين وجماهير المعتزلة كابي هاشم واتباعه وهو قول محمد بن خالد من قدما الامامية وقال الشيخ
لا يقبل الا على احدى شرايط ا ان يكون الذي ارسله مرة اسنده اخرى قبل مرسله ب ان يرسله هو ويسنده غيره
وهذا الدال على الحجية بالاسناد ح ان يرسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر د ان يعضده قول
صحابي او فتوى اكثر العلما ان يعلم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره قال ولا اقبل مراسيل سعيد
ابن المسيب لاني عنيتها فوجدتها بهذه الشرايط ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان
اقول ان الحجة تثبت كثبوتها بالمتصل احتجت الحنفية بان قول العدل ارسل الراوي اذا كان عدلا لنقله
مرة فمعدل لانه اذا اسند قبل من حيث الاسناد ولا تاثير لارساله وقولهم نقبل المرسل اذا ارسله تارة واسنده
اخرى شيء مهما باطل لان ما ليس بحجة اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان مانع كونه حجة عند الانفراد
باقيا عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الواسطة بخلاف الشاهد الواحد فانه مانع قبول شهادة الواحد فاذا
انضم اليه شاهد اخر زال المانع احيب بان غرض الشافعي واحد وهو انا اذا جهلنا عدالة الراوي الاصل
لم يحصل ظن صدق الخبر واذا انضمت هذه الاشيا اليه حصل له بعض الظن فوجب العمل به دفعا للضرر
المظنون ولهذا قال عليه السلم نحن نحكم بالظاهر وقال عيسى بن ابان نقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي
التابعين ومن هو من ايمة النقل مطلقا دون من عداها فلا واما القاضي ابو بكر وجماعة الفقها فقد ردوا

الشافعي والوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا عن عدالة الواسطة كما سيل محمد ابن علي عمن لا اماميه
لنا وجوه عدالة الاصل مجهولة فلا نقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة
ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله ولا نعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه
العدل واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك
ضرر والضرر على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل
فان قيل لا نزاع في جواز ان يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل ارجح لان الفرع مع عدالته لا يجوز
ان يخبر عن الرسول عليه السلام الا بما لا اخبار بذلك ولنسلم ذكر الا مع علمه او ظنه انه قول الرسول عليه السلام
او لو استوى الطرفان حرم الاخبار وانما يحصل العلم والظن بانه قوله عليه السلام لو علم او ظن عدالة
الاصل ولان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره ويطرحه الا اذا علم انه عليه السلام اوجب
ذلك او ظنه وهذا يقتضي ظهور عدالة الاصل فوجب قبول روايته والجواب لا شك ان العدل قد يروي
عن العدل وغيره ولا منافاة بين عدالته ورواية عن غير العدل فيكون روايته عنهما ممكنة ولا مرجح احد
الطرفين الا بمرجح منفصل وقول الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بانه مسند الى الرسول والجزم بالشرع
يجوز بعضه كذب وهو يقدح في عدالته فلا بد من صرفه الى غير ظاهره وليس المراد اني اظن انه قال
رسول الله اولى من ان يكون المراد سمعت انه قال رسول الله لكنه لو صرح بهذا القدر لم يلزم تعديل اذ لو
ذلك بان كان قد سمعه من كافر ومنع ان يكون روايته بعضنا ايجاب شيء على الغير الا بعد ثبوت عدالة الاصل
فلم يثبت كونه عدلا بان هذه الرواية توجب على الغير لزم الدور ثم ينتقض ما ذكرتموه بشاهد الفرع اذا لم يذكر
شاهد الاصل فان ما ذكرتموه من انه لا يجوز له ان يخبر الا اذا ذكره انما يتم مع عدالة الاصل ومن انه لا يوجب على
غيره شيئا الا اذا علمه قائم فيه مع انه لا يقبل شهادته لا يقال الفرق ان الشهادة تتضمن اثبات حق على الغير
والخبر يتضمن اثبات الحق مطلقا من دون تخصيص فيبقى التهمة هنا لا هناك فجاز ان يؤكد الشهادة بما
لا يؤكد به الرواية كالعدد ولان شهود الاصل لو حضروا ضمنوا فيجب على الحاكم معرفتهم ليعلمهم الا اذا
تقول الشهادة وان رجحت على الخبر لكن الخبر قد يترجح من وجه اخر وهو انه يقتضي شرعا عاما في حق جميع
المكلفين الى يوم القيامة فيجب فيه الاحتياط اكثر من المثبت للحق على مكلف واحد والاعتذار بالرجوع ملغى
عند رجوع شاهد الاصل فيمكن معرفته ب جهالة عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول



الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان مع علم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول
العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره ح من شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة
راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط د لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ه
لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع وفيه
نظر لان الظن يقوى بعلة الرواة و الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني من احصيهم عددا لم يقبل
قوله في التواتر فيقع الاحاد اولى اعترض على الثاني بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وكذا على ح
وعلى د بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث الغير عنه ولا تنافي بين القائل
مع الارسال ولا مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه بنفسه اقوى من الظن الحاصل بسبب قول
الراوي وعلى ه بمنع الامتناع فان المرسل المخبر زماننا اذا كان عدلا عالما يلتبس الحال عليه وعلى و ان التواتر
لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر فان المراد بالوصف هنا وصف خاص به وهو العدالة المختصة به ولا
شك في جهالة هذا الوصف عند جهالة العين بخلاف الاوصاف العامة والقائل في التعيين حاصل مع الارسال
او فائدة البحث عن العدالة وهي حاصلة على تقدير الارسال والقوة والضعف لا اثر لهما في الحكم لعدم الضابط
احتج الخصم بوجوه ا عموم قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا مادام الراوي عن
وجب القبول والفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره ب الاجماع على قبول المرسل قال البراء بن عازب ليس كل
ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه واله سمعناه غير انا لا نكذب وقال ابو هريرة عن النبي عليه السلام
من اصبح جنبا فلا صوم له وقال انا ما قلته ورب الكعبة ولكن محمد قاله ثم ذكر انه اخبره الفضل ابن عباس
وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه واله لا ربا الا في النسيئة ثم استند الى اسامة وروى ايضا ان رسول الله
صلى الله عليه واله لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره الفضل اخوه وقبلوا ذلك مع كثرتها
وقد روي انه لم يروِ عن رسول الله عليه السلام اكثر من اربعة احاديث لصغر سنه وروى ابن عمر ان النبي عليه السلام قال
من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسند بعد ذلك الى ابي هريرة وقد اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب
والشعبي وغيرهما وروي الحسن البصري حدثنا فلما اجمع معه قال اخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات يدل على
انهم كانوا يقبلون المراسيل ح لولا قبول المرسل لم يسع ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى
يسأل هل رواه له احد عنه او لا وكانت تسقط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص د العدل اذا قال قال رسول
الله كذا واظهر الجزم به كان الظاهر انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي عليه السلام قاله لانه لو ظن او شك لما

عليه السلام لم يقبل لم يحل له الفعل الجازم لما فيه من التلبيس على السامعين فكذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا
لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره والجواب عن ا ان العمل بشهادة الفرع في الشهادة فكذا في الرواية وعن الحاج
الاحتياط وعن ب منع الاجماع وقول البعض ليس بحجة وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي
الذي راى المصطفى صلى الله عليه واله اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه واله كان الظاهر منه الاسناد فوجب
على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ايضا وليس قبوله في حق
التابعين دليلا على العمل بالمرسل وعن ج ان المقتضي للعمل بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي قال فلان عن
فلان مع ظن صحته كان امارة على انه سمع منه ومتى لم يعلم صحته لم يقل حدثني وعن د بالمنع من كونه تعديلا
لما عرف من ان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لقدح فيه او توقف والراوي ساكت عن الجرح والتعديل
فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلا والا كان سكوته عن التعديل جرحا مع عدم الجزم بالرواية عن الرسول مع جواز
كذب الاصل سلمنا لكن منع الجزم بان الراوي له ان يقول قال الرسول وليس جازما به على علم والظن ان الرسول
قال اولى من جزم على اني سمعت سلمنا انه تعديل لا بد فيه من ذكر سبب العدالة فلو صح انه سمعه من عدل ثقة
لم يلزم قبوله سلمنا قبول التعديل المطلق لكن في شخص نعرفه بعينه ولا نعرفه بفسق اما من لا نعرف
عينه فلا نقبل لانه ربما لو ذكر لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل اذا عرفت هذا فالحق عندي انه اذا
عرف ان الراوي العدل بصريح خبره وبعادته انه لا يروي الا عن ثقة قبل مرسله وان لم يعرف ذلك لم نقبله
تفريعات الاول اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل اجماعا لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد ما ينفيه ولا
يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه وهو معلوم
ثقة في الجملة وكذا اذا ارسله مرة واسنده هو ايضا اخرى ب اذا الحق الحديث بالنبي عليه السلام مرة ووقفه
على الصحابي فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره على سبيل الفتوى فرواه
كل منهما بحسب سماعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي عليه السلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه ج
لو وصله بالنبي عليه السلام مرة ووقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه
عن النبي عليه السلام مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا بالنبي عليه السلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه
اما لو ارسله او وقفه في المجلس ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يحتمل انه نسي ثم تذكر الطويل الا ان يكون
له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه د من ارسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاحتمال ارساله
بالمرسل دون المسند فيجب قبول المسند ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه

له والا لكان خيانة واختلف القائلون بقبول المرسل اذا اسند فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه
حدثني او سمعت فلانا ولو قال عن فلان لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهما ولا
لا يفرقون بين قول حدثني واخبرني فيحمل الاول على انه شافهه بالحديث ويحمل الثاني على ما يتردد بين
المشافهة والاجازة والمكاتبة ه اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لان من
روى عنه لا يقبل حديثه كان غشا فترد الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا يقدح فيه قبل عند من يكتفي بظهور
الاسلام في العدالة ومن شرط البحث عن العدالة بعد الاسلام لم يقبل لانه لا يتمكن من البحث عن عدالته حيث لم
يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فينبغي ان يقبله لان عدالة الراوي يقتضي انه لولا ثقته عنده لم يترك
اسمه البحث الحادي عشر في نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في انه هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه واله
بالمعنى فجوزه الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد والحسن البصري واكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين
والمجوزون شرطوا امورا ثلاثة ا ان لا تكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى ب ان لا يكون فيها زيادة
ولا نقصان ج ان تكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب قد يقع بالمحكم والمتشابه لحكمة خفية
فلا يجوز تغييرها عن وضعها والا فنحن نجوز ابدال اللفظ بمرادفه ومساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس
والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم
وانما ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع من الاستدلال الذي يختلف فيه الناظرون واتفقوا على منع
الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ وانما الخلاف في العالم الفارق بين المحتمل وغيره والظاهر والاظهر
والعام والاعم والوجه الجواز لنا وجوه ا الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة
ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وهو يدل على قبوله وفيه نظر لانه حكاية حال فلعلهم عرفوا ان الراوي قصد
نقل المعنى او نبهه عليه ب يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وهو ابدال العربية بالعجمية فبالعربية اولى
ومعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية وفيه نظر فان السامع للترجمة يعلم
ان المسموع ليس كلام النبي عليه السلام بل معناه ج روي عنه عليه السلام انه قال اذا اصبتم المعنى فلا باس
وفيه نظر اذ المراد نفي الباس في العمل بمقتضى ما دل عليه الحديث لا النقل عنه عليه السلام د كان ابن
مسعود اذا حدث قال قال رسول الله هكذا او نحوه وفيه نظر اذ الفرق واقع بين ما اذا اطلق وبين ما اذا
قال هكذا او نحوه فان فيه تصريحا بنقل المعنى دون اللفظ ه يعلم قطعا ان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرروا
عليه بل كما سمعوا اهملوه الى وقت الحاجة اليه فبعد مدد متباعدة ونحن نقطع بانهم لم ينقلوا

احسن للفظ بالمعنى و عن مقصود لذاته متحد المعنى واللفظ اولى في استعلامه ولا فرق بين الايثار لذلك
المعنى اى لفظ اتى احتج المخالف بوجوه ا قوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها
داها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه
منه واداه كما سمعه هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه ان الافقه قد يتفطن
بفضل معرفته من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه غير الفقيه الذي رواه ب الحديث دلت على ان الناقل يشرح
من فوائد الفاظ النبي عليه السلام مالم يتفطن المتقدم اليه فعرفنا ان الناقل لا يجب ان ينتبه لفوائد اللفظ كلها
وان كان منتبها فربما جاز ان يتوهم في اللفظ المبدل انه مساو للاخر وبينهما تفاوت لم يتفطن له ج
لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ من عنده لجاز للراوي عن الراوي تبديل لفظ الاصل بل هو
اولى فان تبديل لفظ الراوي اولى من تبديل لفظ الشارع ولو جاز ذلك لجاز للثالث الراوي عن الثاني
والرابع الراوي عن الثالث وهكذا وذلك يستلزم سقوط الكلام الاول بالكلية فان المعتاد ان الحريص البالغ
في المطابقة لا يقدر الا الانسان بلفظ وبين الاول تفاوت ما وان قل فاذا انضاف عند ذلك التفاوت
اختل المعنى الاول بالكلية وانتفت المناسبة بين كلام النبي عليه السلام وكلام الراوي الاخير والجواب
من ادى المعنى بتمامه وصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ ولهذا يوصف ان هذا للترجم
باداء ما سمعه وان غير اللفظ مرادف على ان هذا الحديث حجة لنا لانه عليه السلام ذكر العلة وهي اختلاف الناس
في الفقه فما لا يختلف فيه الناس من الالفاظ المترادفة لا يمنع منه على ان هذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ
مختلفة والمعنى واحد فروي رحم الله امرا ونضر الله امرا ورب حامل فقه لا فقه له وروي غير فقيه وهذه
الالفاظ وان امكن ان يكون جميعها من الرسول عليه السلام في اوقات مختلفة لكن الاغلب انه حديث واحد
البحث العاشر في كيفية الفاظ الراوي وفيه مطلبان الاول في كيفية نقل الصحابي وفيه مسائل المسئلة
الاولى في معنى الصحابة فالجماعة من الاشاعرة واحمد بن حنبل ان الصحابي عبارة عمن راى النبي عليه السلام
وصحبه ولو ساعة واحدة وان لم يختص به اختصاص المصحوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وقال اخرون
الصحابي انما يطلق على من راى النبي عليه السلام واختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يرو
عنه وقال عمرو بن يحيى الصحابي من طالت صحبته للنبي عليه السلام واخذ عنه العلم والنزاع لفظي والاولى الاول لوجوه
ا الصاحب ماخوذ من الصحبة المشتركة بين الكثير والقليل ولهذا يقبل التقسيم اليهما ومورد القسمة مشترك
بين الاقسام ب لو حلف لا يصحب فلانا حنث بالقليل ج يصح ان يقال صحبت فلانا ساعة وهل اخذ عنه العلم

وروي عنه ام لا ولولا ان الصحبة تصدق على القليل لما حسن ذلك احتجوا بان الصاحب عرفا انما هو الملازم كما يقال
اصحاب القرية اصحاب الكهف اصحاب الجنة اصحاب الحديث الملازم منه دراسته ولصحة نفي الاسم بصحبته لا مالكه
وفد عليه اوراه والاصل الحقيقة والجواب الاخوة لانه يصح ان يقال المزني صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد صاحبا
ابي حنيفة لما اخذا عنه العلم والرواية ولا يصح ان يقال لمن عاشره طويلا ولم ياخذ عنه انه صاحبه
والجواب منع اسقاط الملازمة في اسم الصاحب لانعدام من صدقه على من صحبه ساعة واحدة بالاصل
المنقسم في العدد المشترك وهو مطلق المصاحبة دفعا للاشتراك والمجاز وصح النفي للعرف فانه في الاستعمال
الظاهري انما يطلق على من طالت صحبته فان اريد نفي الصحبة العرفية تحقق والا فلا وكذا في اشتراط اخذ العلم والرواية
اذا ثبت هذا فلو قال العدل انا صحابي قبل منه بناء على ظهور صدقه المستند الى عدالته مع امكان ما اخبر به
وقيل لا يقبل لانه مدع بدعوى النفس في ثبوتها له فيكون متهما كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق المسئلة
الثانية على مراتب لروايته ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه واله يقول كذا او حدثني او
اخبرني او شافهني فان قال قال رسول الله صلى الله عليه واله فهو دون المرتبة الاولى وظاهر النقل
عن الرسول وليس نصا صريحا فان الواحد منا يقول قال رسول الله صلى الله عليه واله اعتمادا على ما
نقل اليه وان لم يسمعه منه والاكثر على انه يحمل على سماعه من الرسول عليه السلام فيكون حجة وقال القاضي ابو
بكر لا يحكم بذلك بل هو متردد بين سماعه منه ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة جميع الصحابة
فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي عليه السلام ومن قال لا فرق بين الصحابي وغيره فحكمه حكم المرسل والاختلاف
في ان ذلك لو قاله غير الصحابي كان مرسلا المسئلة الثالثة لو قال الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه واله بكذا
او نهى عن كذا كان اقل من رتبة السابقة لتطرق الاحتمال الاول مع مزيد اخر وهو ان الناس قد اختلفوا
في صيغ الاوامر والنواهي فقد يظنه الشخص امرا ونهيا واختلف في ان يحتج به وكذا الخلاف لو قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه واله يامر بكذا او ينهى عن كذا فان الاحتمال الاول وان انتفى عنه لكن الثاني
متطرق اليه والاكثر على انه حجة لان الظاهر من حاله انه لا يطلق هذا اللفظ الا اذا تيقن مراد الرسول
عليه السلام فان الظاهر من حال الصحابي مع معرفته وعدالته واطلاعه على اوضاع اللغة ان يكون عارفا
بمواقع الخلاف والوفاق فحينئذ لا ينقل الا ما تحقق انه امر او نهي من غير خلاف دفعا للتدليس
بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ونهيا وهو يقدح في عدالته
وقيل انه ليس بحجة لانه لا يلزم في الاطلاق اشتراط العلم بامر الرسول عليه السلام بل يكفي الظن فقولكم لو

اطلق الراوي مع نحو من خلافه كان فقد وجب على السامع ما الشرع واجب وهو مدرج في عدالة من لم
الدون لانه لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذا اللفظ الا بعد علمه بمراد النبي عليه السلم الا اذا
علمنا انه حجة واسم انما اشتم كونه حجة بذلك يلزم الدور وايضا فقول الراوي امر رسول الله صلى
واله بكذا لا يدل على انه امر الكل او البعض وهل دائما او غير دائم فلا يجوز التمسك به الا ان انضم اليه قوله
عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة المسئلة الرابعة لو قال الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا
او وجب كذا او ابيح كذا وحرم كذا اختلفوا فقال الشافعي وجماعة اخرى انه يعد ان الرسول عليه السلم
هو الامر وخالف فيه الكرخي وجماعة ايضا والظاهر الاول لنا وجهان ا تبادر الذهن اليه عند
قول مطيع الرئيس امرنا بكذا او نهينا اذ كل احد يحمل كلامه على امر رئيسه ولو قال من يعتاد
خدمة السلطان امرنا بكذا في دار السلطان فهم منه الامر الى السلطان ب دلالة الالفاظ تابعة
للاغراض والمقاصد فاذا عرفنا ان غرض المتكلم من لفظه شيئا يحمله عليه ومن المعلوم ان غرض
الصحابي ان يعرفنا الشرع فيحمل لفظه على من يصدر الشرع عنه دون الولاة والحكام ولا يحمل على
امر الله تعالى لظهوره بالنسبة الى الصحابي وغيره فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة
لان ذلك الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه ومنه نظر لامكان حمله على امر الله تعالى ومنع تاوى
تستند في الظهور الى الجميع لا اختصاصا استخراجه من الادلة القرآنية الى فكر وتامل سلمنا لا يحتج
الصحابي ان يكون مجتهدا فجاز ان يقول ذلك ويستند الى قول المفتي الذي يجب عليه اتباع قوله ويحرم عليه
مخالفته او على قول الامة ولا يكون قوله سوطا في الاجماع لانه عامي او يكون مجتهدا ويصح نسبة امرنا الى
قوله مع قول الباقين ولا يكون قد امر نفسه الان يقول قوله ما انفرد ليس بواجب فاذا انضم الى قول باقي
الامة صار واجبا ولا يكون الامر هنا مستندا الى الجميع لا الى الاحاد احتج الكرخي بان قوله متردد بين
نسبة قوله الى الرسول عليه السلم والى غيره من قياس شبهه وصح نسبة ذلك الى القياس وغيره من الادلة
حيث امر باتباعه والجواب ان قوله امرنا خطاب مع الجماعة والقياس وان امر باتباعه لكنه غير موجب
للامر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس ولان قوله امرنا ونهينا حقيقة في مطلق الامر والنهي لا الامر باتباع
حكم القياس المسئلة الخامسة اذا قال الصحابي من السنة كذا ذهب الاكثر الى انه محمول على سنة رسول الله
صلى الله عليه واله خلافا للكرخي لنا الوجهان السابقان في المسئلة الرابعة احتج الكرخي بوجهين ا قوله عليه السلم
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها واراد سنة غير ب السنة ماخوذة من الاستنان

وهو غير

وهو غير مختص ببعض دون اخر والجواب لا نسلم ذلك بحسب الوضع اللغوي لكن نحن نقول انه بحسب عرف الشرع
يفيدها قلناه ولو قال الصحابي عن النبي عليه السلم حمل على انه سمعه ظاهرا او قيل يحتمل انه اخبره اخر عن الرسول
عليه السلم وهو لم يسمعه منه ولا ريب في تطرق الاحتمال لكن الاول اظهر ولو قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا
يفعلون كذا كقول عايشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وقول ابراهيم النخعي كانوا يحدون من السكر حدا
حمل عند الاكثر على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين لان الظاهر من حال الصحابي
انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون حجة لو كان ما نقله مستندا الى فعل الجميع فان فعل
البعض ليس حجة على البعض الاخر لا يقال لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لكان اجماعا ولما
ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد ولانا نقول تسويغ الاجتهاد فيه لان اضافة ذلك الى الجميع امر ظني
لا قطعي كما سوغ الاجتهاد فيما نرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عليه السلم
لما كان الطريق ظنيا ولو كان معلوما بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد والاولى التفصيل وهو ان يقصد
بهذا الكلام ان يعرفنا شرعا ولا يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي عليه السلم مع علمه
بذلك وانه عليه السلم لم ينكر عليهم اقتضى كونه شرعا وان لم يعرف ذلك لكنه قال لولا ان للاجتهاد
فيه مجالا لما كان عدلا ثقة اقتضى حسن الظن به ان يكون عارفا بطريق لكن الاجتهاد لا يكون حجة على
من لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس الا السماع من النبي عليه السلم المطلب الثاني في كيفية رواية غير الصحابي
ومراتبه سبع ا ان يقول الراوي حدثني فلان او اخبرني او سمعت فلانا فالسامع يجب عليه العمل بهذا الخبر
ثم الشيخ ان قصد اسماعه خاصة او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم جاز له ان يقول حدثني واخبرني وسمعته
يحدث عن فلان ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا جملة كان له ان يقول سمعته يحدث عن فلان وليس له ان
يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولا اخبره هذا اذا قرأه الشيخ عليه وهو اعلى المراتب ب ان يقرأه
الراوي على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي او يسال الراوي هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فيقول نعم فهنا يجب العمل بالخبر على السامع وليس له ان يقول حدثني واخبرني او سمعت فلانا اذ لا
فرق في الشهادة على البيع بين ان يقول السامع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ عليه
ج ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه وكذا
ان ظن انه خطه لان النبي عليه السلم كان يامر بالكتاب وانفاذ الكتب وكذا الائمة عليهم السلم لكن ليس
له ان يقول سمعته وحدثني لانه ما سمع ولا حدث نعم يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا

بعرفه منه واقعه جاز ان يقول اخبرني وقال ابو حنيفة لا يجوز له ان يروى عنه اذ ليس في الكتابة ما يدل على نوع
الروايه عنه ولا على صحه الحديث في نفسه وسوا قال هذا خطي او لم يقل لانه قد يكتب ما سمعه ولم يسمعه
فيه فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الروايه عنه بطريقه اذ ليس لاحد ان يروي ما لم يأذن في روايته
اجماعًا ولهذا لو روى كتابا عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين لم يجز روايه
شي منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه وكذا لو روى عن
جماعه حديثا وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الروايه عن واحد منهم لانه ما من واحد
الا ويجوز ان يكون هو المشكوك نعم لو غلب على ظنه روايه الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد
اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه مع احتمال
عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يجوز له الروايه والعمل به لغلبه الظن بصحته
ولهذا فان احاد اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله كانوا يحملون كتب الرسول الى اطراف البلاد في
امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل احد الاخذ بها باخبار حاملها انها من اخبار الرسول عليه السلم
وان لم يكن يعرفها ما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها معتمدة على الظن ولا كذلك في الشهادة لانه قد اعتبر
فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الروايه ومنه يظهر انا نسمع العمل بجرح الكتب المنقوله بل باعتبار الاخ
الرسل التي احدث الكتب معهم وعلى هذا لو ما عدا من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح
فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه كما لو ظن انه يروي مع الاتفاق هنا على انه لا يجوز روايته عنه
خلاف ما اذا ظن الروايه عنه د ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير براسه او باصبعه فالاشاره هنا
ان عرف منها الحكم بالثبوت كانت كالاخبار في وجوب العمل لكن لا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته
لانه ما سمع شيئا ه ان يقرا عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعباره ولا اشاره بل يسكت فان لم يغلب على الظن
استناد السكوت الى الرضا والتصديق بان الامر كما قرئ عليه لم يعمل به اجماعا وان غلب على الظن انه
ما سكت الا ان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكر لزم السامع العمل به عند الاكثر خلافا لبعض الظاهرية
لانه حصل ظن انه قول الرسول عليه السلم لانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته عن الانكار فسقا لما فيه من
ايهام صحه ما ليس بصحيح والعمل بالظن واجب واختلفوا في جواز الروايه فعامه الفقها والمحدثين جوزوه
والمتكلمون انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان يقول اخبرني مطلقا بل يقول اخبرني قراءه عليه لان
الاطلاق بالاخبار يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق كذب وكذا الخلاف فيما لو قال الراوي للراوي بعد ما

الحديث

الحديث عليه اروه عنك فسكت ولم يقل نعم فالمتكلمون منعوا من الروايه هنا ايضا خلافا للفقها احتج الفقها بان
الاخبار في اصطلاح الفقه لافاده الخبر العلم والتمكين لا العارض بوجه من غلطه وشبهها بعد العلم بان
المسموع كلام النبي عليه السلم فيكون اخبارا ولان كل قوم لهم اصطلاحات مخصوصه يستعملونها
في معان مخصوصه اما على سبيل التجوز ثم غلب المجاز وصارت الحقيقه مجهوله او النقل الى تلك
المعاني بحسب عرفهم ولفظ اخبرني وحدثني هنا اذا كان لما به السكوت الاخبار في افاده الظن
والتشابه احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا او اشتهر عرف الاخبار بين علماء صار
كالمنقول بعضهم او المجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على ساير الاصطلاحات
وفيه نظر فانا نمنع اصطلاحهم على اطلاق اسم الاخبار على السكوت فانه المتنازع فيه ولو احد مقدمه
الدليل دار احتج المتكلمون انه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله حدثني واخبرني وسمعته كذب واجيب
منشف نظر بان العرف على اطلاقه على السكوت و المناوله وذلك بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه
فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سوا قال له اروه عني
او لم يقل ولو قال حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له اني قد سمعته فانه لا يكون بذلك محدثا له وانما
اجاز له الحديث وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا ولو سمع الشيخ نسخه من كتاب مشهور فليس
له ان يشير الى نسخه اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لاختلاف النسخ الا مع العلم بالاتفاق ز
الاجازه وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي او قد اجزت لك ان
تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر الاجازه يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به
وذلك اباحه الكذب لكن في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا
في جواز الروايه بالاجازه فجوزه اصحابنا الشافعي واحمد ابن حنبل واكثر المحدثين واتفقوا على تسلط الراوي
على قوله اجاز لي فلان كذا وحدثني اجازه او اخبرني اجازه وهل له ان يقول حدثني واخبرني مطلقا فالذي
عليه الاكثر عدم الجواز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز
الروايه بالاجازه مطلقا وقال ابو بكر الرازي من الحنفيه ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي
اجازه له روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وكذا لو كتب انسان صكا والشهود يشاهدونه
وقال اشهدوا علي بجميع ما في هذا الصك جاز لهم اقامه الشهاده عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا احتج
الاولون ان المخبر عدل ثقه والظاهر انه لم يجز الا ما علم انه يرويه والا كان باجازته روايته ما لم يروه فاسقا

وهو بعيد عن العدل واذا علمت الرواة او ظننت باجازته جازت الرواية عنه كما لو كان هو القارئ او عرض بان المحدث
لم يوجد فعل الحديث ولا ما يجري مجرى فعله فلم يجز ان يقول الراوي عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون
كذبا ولانه قادر على ان يحدث به فحيث ما حدث به دل على انه غير صحيح عنده واجيب بانتقاض ذلك
بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القارئ فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ولا ما يجري مجراه وهو قادر
على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته مع السكوت
دليلا على صحة الحديث وكذا الخلاف فيما اذا ناوله كتابا فيه حديث هو سماعه وقال قد اجزت لك ان تروي
عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان كذا واخبرني وحدثني مناولة وكذا الحكم لو كتب اليه الحديث وقال
قد اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وينبغي للراوي عنه ان يقول كاتبني بكذا او حدثني او اخبرني
بكذا مكاتبة ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز الرواية اذ ليس في الكتابة
والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه **البحث السابع** نقل السيد المرتضى عن
بعض الناس انه منع الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما حدث غيره فلا يقول حدثنا و
خبرنا وصنعنا والسيد جوز ان ياتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كما يقول الملك فعلنا وصنعنا
لو قرأ الحديث على الشيخ فغيره عليه او قرئ على ما قرأه عليه جوز المرتضى العمل به تفريعا على العمل بخبر الواحد
ونعلم انه حدثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز سمعت لان معنى
حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض قال وكيف يمنع سمعت دون حدثني
واخبرني ومن خبر وحدث لا بد ان يكون سامعا واجيب عن جواز الشهادة بالاقرار بالبيع اذا قرأ
عليه واشهد على نفسه بعد تسلمه بان اقراره به وقراءته عليه لا يقتضيان ان يكذب فيقول حدثني ولم
يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان ان يقول سمعت وانما يقتضي ذلك الثقة بان حديثه وسماعه
وروايته والشاهد لا يحسن منه ان يقول حدثني او سمعت لفظه بل يشهد على اقراره واعترافه والراوي
ان يقول كالشاهد اعترف لي انه سمعه ورواه على ما قرأته وليس له ان يقول حدثني واخبرني وقد جوز
بعضهم ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ونعلم ان لفظ حدثني ليس على ظاهرها فيتناقض
لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قرأت عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما
اثبت وفيه نظر لانا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
به **ح** قال السيد الاجازة لا حكم لها لان ما للمحدث ان يرويه ذكر الاجازة او لم يجزه وما ليس له ان



يرويه محرم عليه مع الاجازة وفقدها وليس لاحد ان يجري الاجازة مجرى الشهادة على الشهادة في انها تفتقر الى ان
يحملها شاهد الاصل لشاهد الفرع لان الرواية بالاجماع لا يحتاج فيها الى ذلك بان الراوي يروي ما سمعه
وان لم يحمله في الرواية يجري مجرى شهود الاصل في انهم يشهدون وان لم يحملوا قالوا ومن يعمل في الاجازة حدثني
واخبرني فهو مصيب لان كل لفظ من ذلك كذب لان المخبر ما خبره كما انه ما حدث **البحث الثامن عشر** في انفراد
الراوي بالزيادة اذا روى اثنان او جماعة خبرا وانفرد احدهم بزيادة لم يروها ولا تخالف الزيادة المزيد عليه كما
لو روى جماعة ان النبي صلى الله عليه وآله دخل البيت وزاد بعضهم وصلى وهما ممن يقبل روايتهما فان
تغاير المجلس قبلت الزيادة فانه لا يمتنع ان يكون الرسول في وقت دخل ولم يصل ودخل في وقت آخر وصلى
او انه دخل وصلى لكن البعض اهمل نقل الصلاة ونقلها الآخر وكذا لا يمتنع ان يكون النبي عليه السلم قال في مجلس
سئل فيه عن ماء البحر هو الطهور ماؤه ثم قال في مجلس آخر سئل فيه عنه ذلك بعينه ثم زاد الحل ميتته واذا
كان كذلك فعدالة الراوي تقتضي صدق قوله ولم يوجد ما يدفع موجب قبوله وان اتحد المجلس فالذين لم يرووا
الزيادة ان كانوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على انه
قد سمعها من غير النبي عليه السلم فظن انه سمعها منه هذا ان نفوا الزيادة والا فالوجه القبول لوجود
المقتضي للقبول وهو رواية العدل السالم عن معارضة النكرة فان كانوا عددا يجوز ان يذهبوا عن ضبط
ما ضبطه الواحد فان لم تكن الزيادة مغيرة لاعراب الباقي قبلت الا ان يكون المسكوت عنها اضبط من الراوي
لها وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض المحدثين ان واحد في روايته لا تقبل لنا ان عدالة الراوي تقتضي
قبول خبره وجاز ان يكون الراوي الساكت عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال عروض سهو له حال ذكر الرسول عليه السلم
تلك الزيادة او عروض شغل قلب بفكر وغيره او عطاس او دخول انسان او التفات الى محدثه الى غير ذلك
من الشواغل واذا وجد المقتضي السالم عن المعارض وجب القبول لا يقال كما يجوز السهو على المسكوت يجوز على الراوي
لانا نقول لا نزاع في الجواز لكن راوي الزيادة ابعد عن السهو فان ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم
يسمعه ثم لو صرح المسكوت بنفي الزيادة وقال انه عليه السلم وقف على قوله هو الطهور ماؤه واشتغل فلم
يات بعده بكلام حصل التعارض فيصار الى الترجيح لا يقال لعل راوي الزيادة سمعها من غير الرسول
فتوهمها منه وليس حمل الساكت على السهو اولى من هذا السهو او لعل راوي الزيادة ذكرها على
سبيل التأويل والتفسير فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي كما روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله
انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرج بعض

الرواة في الحديث ولذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استؤنفت
الفريضة وظن الراوي ان الاستئناف اعادة الفرض في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة فادرج ذلك في
كلام النبي عليه السلام وجمع معارض الاحتمالان فليس العمل بالزيادة اولى من تركها بل الترجيح للترك لوجهين
| احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعة ب ان الترك على وفق النفي الاصلي
والاثبات على خلافه فكان اولى والجواب بعد حمل الرواية على التاويل فان الظاهر من حال العدل انه لا يدرج في
كلام النبي صلى الله عليه وآله ما ليس منه لانه تدليس ولو جوز ذلك جاز في كل حديث والترجيح الاول للترك
لا يطرد على تقدير تساويهما فالثاني يتعارض بما لو كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت ولو كانت الزيادة
معنوية لاعراب الباقي كما لو روى احدهما ادوا عن كل نصف صاعا من بر وروى الآخر نصف صاع من قمح او شعير نقل
خلافا لابي عبد الله البصري لحصول التعارض اذ الصاع مغيرا بالنصب غير الصاع مغيرا بالجر فيعارض
لو حصل فيرجع الى الترجيح تذنيب لو انفرد راوي الزيادة وسقطها وروى الحديث مرة مع الزيادة واخرى
بدونها فان اسندهما الى مجلسين قبلت سواء تضادا الاعرابان ولا وان اتحد المجلس فان غيرت الاعراب تعارضت
روايتاه كما تعارض روايتا الراويين وان لم تغيره فان كانت عدد رواياته للزيادة اقل من عددها اكثر قبل
لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه المرة فهنا يرجح
الاقل على الاكثر لاجل التصريح وفيه نظر لان السهو عما سمع ابعد من السهو عما لم يسمع انه قد سمعه فتتعارض
الترجيحات من الطرفين ويرجع الى غيرها وان كان عدد الزيادة اكثر قبل لان حمل الاقل على السهو اولى فان
السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمل السهو على توهم انه سمع ما لم يسمع وان تساويا قبلت الزيادة لان هذا السهو اولى
من ذاك تنبيه اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه وحذف البعض فان كان المحذوف لا يتعلق بشيء من
الباقي جاز ذلك اجماعا لانه بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض وان كان الاول لا يتم
تمامه لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان للباقي به تعلق كالشرط والغاية
ذكر عاية مثل نهيه عن بيع الثمار حتى تزهو او على شرط كقوله من بدل دينه فاقتلوه او استثنا كقوله لا تبيعوا
البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذف البعض الذي هو الشرط والغاية والاستثنا لتغير الحكم حينئذ ويلزم منه
تبديل الشرع المقصد العاشر في القياس وفيه فصول الاول في ماهيته واركانه وفيه مباحث الاول في الماهية القياس
لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو من الامور النسبية
فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فقال المصنف | قياس

العكس

العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا
في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تكن شرطا
له اذا نذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلاة والفرع الصوم وحكم الصلاة انها ليست شرطا في الاعتكاف
والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف
انها لم تكن شرطا فيه حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف حال النذر واما ب
قياس الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق وبطل باصابة الحق بالكتاب والسنة والاجماع ولان
اصابة الحق تبع القياس لا نفسه وقال آخرون انه بذل الجهد في استخراج الحق وبطل بما تقدم وبما عداه عن التنبيه
ويلزم منه ان يكون تشبيه احد الشيئين بالآخر في المقدار في بعض صفات الكيفيات كاللون والطعم قياسا شرعيا
وقيل انه الدليل الموصل الى الحق وبطل بالادلة كلها وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه
عليه وليس بجامع لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لانه ليس بشيء ولان حمل الشيء على غيره واجراء
حكمه عليه قد يكون بغير جامع فلا يكون قياسا وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بنوع
من التشبيه وهو باطل بما تقدم وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند
المجتهد وقصد بذلك حد مطلق القياس ثم اعترض على نفسه بان الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل
الحكم في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم واجاب
بان تسمية قياس العكس قياسا من باب المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل في حكم
لما بينهما من المشابهة واورد عليه ان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله ولان تحصيل حكم
الاصل في الفرع هو حكم الفرع وبعد القياس وبه الشيء لا يكون هو نفسه وفيه نظر فان حكم الاصل لما كان
مساويا لحكم الفرع في النوع صح اطلاق الوحدة عليهما وقد يعرف الشيء بمثله كما يقال الكحل الذي نجعله في العين
والكرسي ما يجلس عليه وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه ذكر المعلوم لتناوله الموجود والمعدوم
والقياس يجري فيهما ولم يذكر الشيء لاختصاصه بالموجود ولو ذكر الفرع يوهم اختصاصه بالموجود وانما قال
بد من معلوم بان يكون اصلا لان القياس التسوية وانما يتحقق بين امرين ولانه لولا الاصل لكان اثبات الحكم
في الفرع مجرد الحكم وايضا الحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا وايضا الجامع قد يكون حقيقيا وقد يكون حكما
شرعيا وكل منهما قد يكون نفيا وقد يكون ثابتا والحد منطبق على الجميع واعترض عليه من وجوه | الاول

يحمل احدهما على الاخر اثبات مثل حكم احدهما للاخر كان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فايدة
فان اردت بقوله حمله والتكرار والنفي مجردا عنهما في الحد وتقدير ان يكون المراد منه شيئا اخر لا يجوز ذكره في
تعريف القياس لتمام ماهية القياس بحذفه ومنه فيكون زايدا لا يجوز ذكره في الحد ب ولو اثبات حكم لهما او نفيه
ما اسناد الحكم في الاصل والفرع الى القياس وهو باطل فان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوته في الاصل
فرعا عليه دار ج الثالث بالقياس اعم من ان يكون حكما او صفة كقولنا الله تعالى عالم فله علم قياسا على
الشاهد فالصفة ان ادرجت في الحكم لزم التكرير في قوله من حكم او صفة لان الصفة احد اقسام الحكم وان لم يندرج
كان التعريف ناقصا لانه ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها فلا يخلو عن الزيادة او النقصان
د المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لجامع مطلقا ولا معتبر في الحد لو بيان الجامع من
كونه حكما او صفة ونفيا للحكم او للصفة لوجودها هذه القياس منفكة عن كل واحد من تلك الجهات وان كان لابد
من قسم ما وما ينفك عنه الماهية لا يعتبر في تحقق الماهية ولان الجهات لو وجب ذكرها في الحد لوجب ذكر جميع
الجهات والجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكذا ينقسم الى الوجود والحظر ونحوهما والوجوب شيء
ينقسم الى المرتبع والمضيق والمخير والمعين ونحو ذلك ه كلي او للابهام وما هو كذلك شيء معينة والابهام ينافي
التعيين فلا يجوز ذكره في الحد لانه لا كونه بحيث يلزم احد هذه الامور حكم معتبر لا ما ننفك فالمعتبر في الماهية
ملزوم هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث انه جامع فيكون ذكر الزوايد لغوا و القياس الفاسد نوع من
مطلق القياس لانه قابل للتقسيم اليهما ولانه قياس مع كيفية فيكون قياسا وهو خارج عن التعريف لان قوله
بامر جامع يختص بالقياس الصحيح فيجب ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه
الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل حكمه في نفس الامر واجيب عن ا ان المراد من الحمل التشريك بينهما
في حكم احدهما مطلقا وقولنا في اثبات حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه
وذكرها بيانا لا يكون تكرارا وعنه تطرح ان التشريك والحمل واحد وعن ب ان القياس مركب من اصل وفرع وحكم جامع
وحكم الاصل لا يستند في ثبوته ونفيه الى مجموع هذه الامور لعدم توقفه على نفسه ولا على الفرع بل يتوقف على الوصف
الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل الا بناء عليه ولهذا اشترط الحد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع والوصف الجامع ركن في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل لاجله
بالقياس بل بالعلة وليست هي نفس القياس والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وفيه نظر
لانا منعنا من استناد حكم الاصل الى القياس فلهذا اعترضنا على الحد بانه يستلزم ذلك وعن ج ان الحد انما

هو القياس

هو للقياس الشرعي والصفة حكما شرعيا وعن د ان ذكر اقسام الجامع وان لم يكن شيئا منها داخلا
في ماهية القياس لكن ليس لتوقف مفهوم القياس عليه بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وفيه
نظر لان الجهات اخص من الكلي ولان ما ليس جزءا لا يجوز ذكره في الحد ولان الاخر الاظهر من كل شيء وعن
ه ان التعديد والتعريف قدم بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع بينهما وما وقع بعد الترديد يجوز فلا
ذكر لزيادة البيان وعن و ان المراد تحديد الصحيح ثم اعترض على الحد بان الحكم في الفرع منفيا واثباتا فرع
على القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا يكون ركنا فيه والا لزم الدور فعلم من احد
اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس ان يكون ركنا فيه وهو ممتنع وقد احل حمل على اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما وهو اشارة الى الفرع والاصل ثم جعل الحاصل للقياس استواء الفرع والاصل
في العلة المستنبطة وحكم الاصل وسقط بما ذكرنا لان الاستواء في حكم الاصل عبارة عن ثبوت الحكم في الفرع
فلذلك ورد عليه الدور ورجع الى حد لم يخرج منه القياس المنصوص على علته وقال انه عبارة عن اثبات
مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالاثبات مراده القدر المشترك
بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد يطلق الاثبات ويراد
به الخبر باللسان الدالة على الحكم الذهني واما تصور المثل فبديهي لعلم كل احد بمماثلة الحار للحار وتخالف
البارد ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن
ذلك التصور فيكون خاليا عن هذا التصديق ولما علمنا ان من لم يكتسب يعلم بالضرورة هذا التصديق
الموقوف على ذلك التصور علمنا ان حصول ذلك التصور غني عن الاكتساب والحكم قد مر تعريفه ولا نعني
بالمعلوم ما يتعلق العلم فقط بل والاعتقاد والظن لاطلاق الفقهاء العلم على هذه الامور وشاع في عرفهم
وقلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد لا يقال ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم كقولنا ان
كان هذا انسانا فهو حيوان ثم تستثني العين للعين والنقيض للنقيض وبالمقدمتين والنتيجة مثل كل جسم
مؤلف وكل مؤلف محدث فان معنى اسم القياس في التلازم والمقدمتين لانه عبارة عن التسوية ولا تحصل الا
عند تشبيه صورة باخرى وهو منتف عن التلازم والمقدمتين مع النتيجة فلا التسوية حاصلة لان الحكم
في كل من المقدمتين معلوم وفي النتيجة مجهول فاشتراك المطلوب من المقدمتين بحسب حصول الحكم المطلوب
مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية لانا نقول قياس العكس في الحقيقة تمسك بنظم التلازم
واثبات احدى مقدمتي التلازم بالقياس فاستعمال لفظ القياس فيه لم يكن الخصم يشترط الاعتكاف فلم يعتبر شرطا للنذر

لكنه يصير شرطا للربا الذي هو شرط المطلقا فهو كذلك منشأ التلازم واشتباه المنفصل اللازم لا يصلح بنفسه الملزوم ثم نسبة الشرطية ما للقياس الى ما لا يكون مستنبطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا للربا الذي كما في الصلوة وهو قياس طردي ويمنع في اللازم وفي المقدمتين مع النتيجة القياسية ولو كون هذا الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل سمعي التمسك بالنص يجعل مطلوبه مساويا للنتيجة المعلومة ولو صح ذلك لامتنع ان يقال يثبت الحكم في محل النص بالنص بل بالقياس ولو اريد تعريف القياس مع انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر البحث الثاني في اركانه قد عرفت ان القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما فلا يتحقق ما هيته الا بهذه الامور الاربعة لان التعدية بين شيئين هي التساوي لا من كل وجه بل في الحكم والتعليل لا اجماعا بل الجامع صالح للتعليل فالامور الاربعة ضرورية ا الاصل ب الفرع ج العلة د الحكم فاذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاهل القياس اما ان يكون هو الحكم الثابت في الخمر او علة ذلك الحكم او نفس الدال عليه وهو الاسكار المناسب له او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه وهو الخمر والمتكلمون جعلوا اسما للنص الدال على ذلك الحكم ولضعف قول الفقهاء لان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في النبيذ ليس متفرعا عن الخمر لان الخمر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو التحريم لم يمكن تفريع التحريم في النبيذ عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى لم يوجد في الخمر امكن تفريع النبيذ عليه فالحكم المطلوب اثباته غير متفرع على الخمر بل على الحكم الحاصل فيه ويضعف قول المتكلمين من هذا الوجه لانا لو قدرنا علمنا بحرمة الخمر بالضرورة او بالعقل امكنا تحريم حكم النبيذ عليه ولو قدرنا ان النص لم يدل على الحكم في صورة خاصة لم يمكن ان يفرع عليه حكم النبيذ تعريفا قياسيا وان امكن تفريعا نصيا واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا للقياس بل الحكم محل الوفاق فيحق ان يكون الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم اذا عرفت هذا فنقول الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل النزاع والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف فانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته اصلا فلما ثبت تعليل الحكم في الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم في المقيس والمقيس عليه مقطوع بنفي تأثير الاول كالحاق تحريم ضرب الابوين بتحريم التأفيف بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا الفارق في احكام العتق وان التفت اليه في غيره واما الظني فهو ما كانت العلة

فيه مستنبطة

فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس العنب المثقل على القتل بالمحدد الرابع القياس اما مؤثر او ملائم فالمؤثر يطلق باعتبارين ا ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها ب ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم واما الملائم فما اثر جنسه في جنس الحكم ومنهم من جعل المؤثر ما اثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم باقي الاقسام الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى القياس في معنى الاصل لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ان كان قد صرح به فان كان هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بجامع الشدة المطربة ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان دليلا للعلة لا نفسها فهو قياس الدلالة كالجمع بين النبيذ والخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة وللجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لشدة الالة على الموجب الاخر كالجمع بين قطع ايدي الجماعة بيد الواحد وقتل الجماعة بالواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بعد ثبوت احدهما وان لم يصرح بالوصف الجامع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك بواسطة نفي الفارق سمي القياس في معنى الاصل السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة سمي قياس الاخالة وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي قياس السبر وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد الفصل الثاني في انه هل يتعبد بالقياس ام لا وفيه مباحث الاول ذهب جماعة من اصحابنا الى ذلك يجوز [illegible] اكثر الصحابة والتابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى وغيره والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة من المعتزلة ببغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب بتعبد ورود التعبد بالقياس وان اختلفوا في الماخذ وهاولا اختلفوا فقال بعضهم المنع مختص شرعنا وبعضهم منع من التعبد به في كل الشرائع وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري ان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والحق الجواز عقلا وانه ممتنع سمعا لنا وجوه ا لا استبعاد عند العقلاء كافة في ان يقول الله تعالى لا يبعض العاصي وهو غضبان لان الغضب موجب لاضطراب الفهم وقيسوا عليه ما كان في معناه كالجوع والعطش وغيرهما وكذا حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة التحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة فقيسوا عليه كل ما يشاركه في ذلك فانه يكون حسنا غير قبيح ولو كان ممتنعا عقلا لما حسن ذلك ب القياس يفيد الظن وكما جاز التعبد بالظن في الفتوى والشهادة وخبر الواحد عند القائلين به

لكن مناسبة المؤثر المعتاد بتقسيم الاصل

في المتقوم الى عوض مما لا يوجب قول العلم فلبطل التعدية في القياس لعدم الفرق بين الامرين ح
التعبد بالقياس منه مصلحة لا تحصل بدونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره في استخراج
علة الحكم المنصوص عليه ليعديه الى محل اخر لقوله عليه السلم من اتى علي وقد ربي ضيبك احمد ايها ما يعرف بوجه
ا قال النظام ثبت انا احكام الشرع فوجدناها مبنية على استوا المختلفات واختلاف المتماثلات فلا يجد
منع القياس اما المقدمة الاولى فظاهرة فان بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استوائه
الجميع في الحقيقة فالمعاني ليلة القدر خير من الف شهر وشرف الكعبة على جميع البقاع وجعل التراب
طهورا مع انه ليس صالحا للغسل بل يزيد في تسويد الحلقة وفرض الغسل من المني والرجيع انتن منه
واوجب بالتنظيف عنه ونهى عن رشال النبي على مثله واباح ارسال على البهيمة الصغيرة ونقص الرابعة
دون الثلاثة والثانية واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب قضا الصوم والصلوة اعظم
منهما وجعل الحر الشيخ الشوها بحصن والمائة من الجواري الحسان لا يحصن وحرم النظر الى شعر العجوز
الشوها مع انها لا تفتن الشاب واباح النظر الى محاسن الامة الحسنا مع انها تفتن الشيخ وقطع سارق
القليل وعفا عن غاصب الكثير وجلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وقبل في القتل والكفر
بشاهدين واوجب في الزنا اربعة شهود وثمانين جلدة على قاذف الحر الفاجر وعفا عن قاذف العبد العفيف
واوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة دون الحيل بين الموت والطلاق مع ان حال الرحم
لا تختلف فيهما وجعل استبرا الامة بحيضة والحرة المطلقة ثلث حيض واوجب غسل اعضا الطهارة
بالخارج من احد السبيلين مع ان غسل ذلك المكان انسب واذا ثبت ذلك وجدوا القياس على الصورتين
اذا اتفقتا في الحكمة والمصلحة وجب استواهما في الحكم امتنع القواعد والا امتنع التفريق بين المتماثلات
والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك علمنا فساد القياس وهذه حجة النظام على امتناع العمل
بالقياس في شرعنا ب البراة الاصلية قطعية والقياس ظني فالحكم الثابت بالقياس ان وافقها انتفت
انتفت فايدته وان خالفها لم يجز العمل به لما عرف من ان الظن لا يعارض القطعي ح انما يتم القياس اذا
سلم ان الاصل بقا الشي على ما كان عليه اولا اذ لولاه لم يحصل لنا التكليف فالقياس لو كلفنا به ولما عرف
بقا حكم الاصل لكن الثابت بالقياس ان كان ثابتا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا
الحكم كان معدوما في الازل والاصل بقاؤه فيحصل ظن ذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة
اخرى عبثا لا فايدة فيه بدليل لا يمنع ثبوته بدليل اخر لانا نقول المسلم ذلك بشرط الا يعتبر ان دليل الثاني الي


الاول اما اذا اعتبر فلا لانه يكون تطويلا من غير فايدة وان كان اثباتا وقد ثبت ان الاصل البقا واستلزم
ظن عدم الحكم لسبق العدم فلو اثبتنا القياس ثبوته مع ان القياس متفرع على اصالة البقا لزم التخلف
بين اصالة البقا الذي هو الاصل والقياس الذي هو الفرع ومثل هذا التعارض يقتضي ترجيح الاصل على
الفرع فيبطل القياس د القياس انما يفيد ظن الحكم لو ظننا كونه في الاصل معللا بالوصف والثاني باطل
بما ياتي من تعليل الاحكام الشرعية وهذه الوجوه الثلثة حجة من انكر ان القياس الظن ومنع من
القياس في جميع الشرايع ه القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطي وقد يصيب فالامر به امر
بما لا يجوز ان يكون خطا وهو باطل وهذه حجة من منع من اتباع الظن و العمل بالقياس عمل بادون البيانين
لان تنصيص صاحب الشرع على الحكم اظهر في الحكم البيان من التفويض الى القياس والعزم انه
قادرون على اعلاها لامكان التنصيص على احكام القواعد الكلية بخلاف الشاهد والغيم وقيم المتلفات
واروش الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لاختلافها
باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاعتبارات والوجوه فيتعذر التنصيص عليها لانه التنصيص
على ما لا يتناهى فلهذا اكتفي فيها بالظن لانه اذا لم ينم البيان على ابلغ الوجوه حسن من المكلف عدم التبيين
على صفة البيان لا على نفسه والاتيان بالبيان الكامل الراجح لعذر المكلف فكان كالطفرة فيكون
المنكر في الوجوب ر التعبد بالقياس مفض الى الاختلاف بان يظن كل واحد من المجتهدين خلاف ظن الاخر فيلزم الخلاف
او غيرها والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعالى
ولا تفرقوا ولا تنازعوا ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك كله في
معرض الذم فلو كان من الدين لم يكن عليه ذم ح اذا اختلف الاقيسة في نظر المجتهدين فان قال كل مجتهد مصيب
لزم كون الشي ونقيضه حقا وهو محال وان قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما اولى من الاخر ط ما علم انه
اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا فلو كان التنصيص منه على الاشيا الستة في الربا لقصد ا
القياس ما عداها عليها مع انه كان قادرا على ما هو اوضح والحلاف والجهل ابعد منه بان يقول حرمت الربا
في كل مطعوم لكان قد عدل عن المفهوم الظاهر عند كل احد للمعلول بين الناس الى امر خفي يختلف فيه
بين العقلا وهو مناف للحكمة والفصاحة ي حكم الاصل ثبت بالنص فيمتنع اثباته في الفرع التابع له لعدم
وجود النص فيه ويمتنع اثباته فيه بعلة مستنبطة من حكم الاصل والا لكان تابعا له ولا يمتنع ان يثبت بعلة لان الحكم
المقطوع به في الاصل معللا بعلة مظنونة وهو محال لان العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه

والتفريع على الثاني لا يكون مثبتا لذلك الحكم والاول ربا القرعة العلة لا تستلزم التعدية لقصور القطعية فانه
لو قال اعتقت كل اسود عتق جميع السود ان بخلاف ما لو قال اعتقت غانما لسواده فان المستنبط لو لم
لم يجز التعبد بالقياس عقلا في الفروع لظن المصلحة لجاز مثله في اصول الديانات والثاني محال والالزم التسلسل
ج الشرعيات مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان نتعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة
الظن لكونه مخبرا بالامارات وهو محال يه حكم الله تعالى خبره وذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس
الذي هو من فعلنا لا من توقيف الشارع يو الجلي من الاحكام الشرعية لا يعرف الا بالنص فالخفي اولى كما لمدركات
فان الجلي والخفي منها سيان في انهما لا يدركان الا بالحس يز لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها كما في العلل العقلية
فانه يستحيل انفكاك الحركة القايمة بالجسم عن كونه متحركا لما كانت الحركة علة لكونه متحركا وذلك يقتضي ثبوت الاحكام
الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها علة وهو محال ح لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص والثاني باطل
بالاجماع يط نظر النبي بعين الاعلام من متعلق ولا سيطرة منه نوى النص والحكم وهو الواجب والحرام وغيرهما والحظر ثم
النص لاختصاصه بالاصل والحكم من فعل المكلف فيلزم اذا لم يوجد فعل المكلف اي لا يصح القياس ويلزم من فساد
الامرين فساد القياس الشرعي ك لو جاز التعبد بالحكم او الحل اذا لوجود عند ظن المشابهة لاصل اخر بناء على
امارة لجاز ان نتعبد بذلك عند ظن المشابهة من غير امارة وهو محال كا لو جاز التعبد بالقياس لكان على
عليته دلالة والدلالة عليها اما النص وهو منتف في المستنبط اليه فها الخلاف او العادات وليست حجة لان الاحكام
الشرعية فلا يكون حجة لافادتها كب لو كانت المعاني المنتزعة من الاصول ادلة على الاحكام في الفروع لم
تحقيق
كونها ادلة على شيء سواها كما في النصوص والاتفاق وامع على احتياج المستنبط الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون
دليلا كما في الاحكام كج لو علق على الظن تحريم ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او قوتا
او ما لا وجب رعاية المصلحة في ذلك ولا مصلحة في تحريم بيع ما هو صفته كد لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه
غيبيا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس والتالي باطل كه القياس من فعلنا فلا يجوز ان
يتوصل به الى معرفة المصالح كو لا بد في القياس من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان
لا يكون معللا وبتقدير التعليل جاز ان تكون العلة غير ما استنبط وبتقدير ثبوتها فما استنبط احتمل ان لا
يكون متحققا في الفرع اذا كان وجودها فيه ظنيا وما هذا حكمه لا يصلح دليلا كز التعبد بالقياس يستلزم
تعادل الادلة وتعارضها وان يكون الله تعالى موجبا للشيء ومحرما له والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الفرع اذا تردد بين اصلين حكم احدهما الحل والاخر الحرمة فاذا ظهر في ظن المجتهد شبه الفرع بكل منهما لزم الحكم

بالحل

بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال كح لا بد في القياس من علة جامعة والعلل الشرعية لا بد ان تكون على مدار العلل
العقلية لكن العلل الشرعية عند القايلين بالقياس يجوز ان تكون ذاتا او صفات والعلل العقلية ليست كذلك
فانها تتنقل بحكمها كاشتغال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا واستقلال السواد بكون محله اسود ذكر حجج
والاعتراض علي بان غالب احكام الشرع رعاية للمصالح المعلومة والصور التي ذكرتموها ليسان خلاف ذلك
محصورة قليلة نادرة بالنسبة الى غالب الشرع فلا تقدح في الغالب كما ان الغيم الرطب يظن وقوع المطر عنده وان
كان في بعض الاحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك في الظن كذا هنا اذا ظن جامع بين الاصل والفرع وظهور صلاحيته
ورود
التعليل والعقل لا يمنع من ورود التعبد به بالالحاق وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة لم يكن ذلك
لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل انما كان لعدم صلاحية ما وقع جامعا او لمعارض في الاصل او الفرع وحيث
جمع بين مختلفات الصفات انما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل او لاختصاص كل صورة بعلة
صالحة للتعليل فانه لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بمختلفات وان الحكم يثبت في الكل
بالقياس وعلى هذا نقول ما لم يظهر تعليله وصح القياس عليه اما لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او
لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلا وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا منه وظهر الاشتراك
في العلة وانتفى الفارق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يسلمون ذلك اعتدادا بان الشارع يعتبر المصالح لانه مناقض
بينهم
سلمنا لكنه حجة عليكم لان المصالح الشرعية خفية غالبا فجاز ان لا يكون المشترك منها المصلحة في شرعية الحكم وعلى
بالنقض بالعمل بالفتوى والشهادة وبقيم المقومين والعمل بالظن في الامور الدنيوية والاودية وفيه نظر لان صور
النقض ثبتت بالاجماع عليها حصل الفرق لعدم الاجماع على العمل بالقياس والاستفتاء الحكيم في الاصل وعلى ح
بالمقاصة بالامور المذكورة وعلى د ما في من جواز التعليل وعلى ه بالنقض بالامور المذكورة وقد سلف وجه
الفرق
النظر فيه وعلى و بالنزام جواز ارتكاب ادنى المفاسد مع امكان اعلاها وعلى ز بان الاختلاف بين المجتهدين
غير محذور مطلقا فان جميع الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة ولو كان الاختلاف مذموما على الاطلاق
لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم مخطئة وفيه نظر فان اختلاف الملل حصل بالنسخ والحكمان المختلفان غير
مجتمعين بخلاف اختلاف المجتهدين المستلزم لارتكاب الخطأ من بعضهم وقد تم على عليه السلام اختلاف الحكم
في الاحكام في قوله ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على
غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا وإلههم
واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله

شبهاده ساماً فلمعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات الا به وهذا تفريع ذم الاختلاف وعلى ح بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده وهذا لا يمنع من كون كل من المتناقضين حقا بالنسبة الى شخصين كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر وكالجهات المختلفة في القبلة ومنه يظهر ما في من امتناع تصويب المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح لا الاخبار العباد بالابطال التكليف والصلاة وتركها ليس من هذا الباب لانهما فرضان مختلفان بالنسبة الى شخصين بعين تا بعين لاختيارهما وعلى ط ان العدول من وضع الطريقين الى اخفاهما لا يخل بالبلاغة لورود الكتاب بالفاظ مجملة لارادة المعنى وبالفاظ عامة لارادة الخاص وبالفاظ مطلقة لارادة المقيد ولان الغاية الارشاد الى النهاس ليزداد الثواب بالاجتهاد وعلى ي ان حكم الاصل وان ثبت بالنص او الاجماع لا بعلمه فان ذلك غير مختص بالفرع ويمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع مثل طريق حكم الاصل فانه يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع بظني ولا يلزم من تعبيد الفرع لحكم الاصل اثبات الطريق المثبت للحكم فيهما والا انتفت التبعية وعلى يا بان بعضهم قال الحكم قطعا فصله للسواد عتق كل اسود وقال اخرون لا يكفي القصد بل لا بد من ان يوجد هذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في كل عبد له اسود وعاسر اطلاق الخاص وارادة العام وهو سائغ لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم حمل على النهي عن الاتلاف العام وكذا لو قال والله لا شربت لك ماء وقال اخرون لا يكفي مجرد النية والارادة في العتق بل لو قال مع ذلك ثبتوا عليه كل اسود عتق كل عبد اسود وهذا اختيار الصوفي من الشافعية والحق ان نقول لا يكفي القصد ولا النية ولا القياس لان حق الآدمي مضيق فانما يعتق من نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من باب التصرف في املاك العبيد بالزوال ولا كذلك في الاحكام الشرعية وعلى يب انه لو لم يرد لم يرد النص بالحكم في اصول الاشياء والا كان التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جائزا وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لا سيما انه في نفسه وعلى يج المنع من استحالة ورود التعبد باخبار باعر كمن تردد في الدار عن ظن اذا ظهر امارة كونه في الدار لجواز ان ينصب الله تعالى علي كونه في الدار امارة فاذا طلبها فنها جاز ان يتعبدنا بان نتقاعد عن ظن كونه فيها الى العلم بكونه فيها ويتعبد بالتحرز عن كونه فيها وهكذا حكي عن بعض الفضلاء من العلماء ابي عبد الله

ثم اعترضه بانه لم تتحقق بها لان الامارة الدالة على الكون في الدار نقلها من الظن الى العلم وهنا لم ينقل ظن حكم الفرع الى العلم وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من جواز الاجتهاد وقرب ابو الحسين بان السائل ان اراد تجويز التعبد بالاجتهاد عن ظن الكون للزنا وان كان قد شرط حسن الخبر صدقه اما العبادات الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون الفعل مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مما ومتى لم نكن عليها لم يكن مصلحة والظن من شرائع الفرع للاصل صفة وعلى يد بعد تسليم وجوب المصالح جواز كون التعبد بالقياس مصلحة ولا اشعار الله تعالى بالعلم بها وما ذكره ورود التعبد بالنصوص الظنية وتعمل الشهادات والاجتهاد في القبلة والتعديل والنظر في الجنايات بتنقيص ام وتقدير النفقات وعلى يه انه مهما لم يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص او اجماع فان لا ابت به الحكم ولا يثبته وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع قد تعبدتكم بالقياس فمهما دام الحكم قد ثبت في صورة وعلته على ظنكم انه ثبت لعلة وانها متحققة في صورة اخرى فثبتوها كان ذلك اختيارا لعدم ثبات الحكم في الفرع وان لم يرد مثل هذا النص بانعقاد الاجماع عليه يكون كما في مائة وعلى يو انه قياس مشتمل على جامع وعلى يز بالفرق فان العلل العقلية مقتضية للحكم لذاتها لا بوضع بخلاف الشرعية فانها معرفات ولا امتناع في كون الا الوصف علامة على الحكم في زمان دون اخر وعلى ان يكون الوصف باعثا مما يختص بها من المصلحة معرفة في بعض الازمان دون بعض كما اوجب الصوم في وقت وحرمه في اخر ويكون مناط ذلك اعتبار تجويز الشارع للوصف في وقت والغائه في اخر وعلى يح بان القياس جاز ان يكون هو مع النص المواضع لا المخالف الراجح لخبر الواحد فانه حجة لا مع النص المخالف الراجح وعلى يط ان نظر القايس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو نظر في المعنى الجامع والدلالة على كونه علة واثبات الحكم في الفرع وليس الحكم فعل المكلف بل الوحي او الحكم المتعلق بفعله وعلى ك ان الظن حصل بشيء لا اخر محرم من غير سابر تحرير العقل ورود التعبد بتحريمه وان لم يرد الشرع بتحريمه وفرق بين الظن عند سبب وامارة وبين مجرد الخبر عن الامارة وعلى كا منع الحصر فانه يعرف كون الوصف علة بالايماء او غيره من طرق العلة وعلى كب ان كون الاوصاف المستنبطة ادلة على الاحكام في الفروع ليست ادلة لذواتها وصفاتها الذاتية كما في العلل العقلية بل بالوضع والتوقيف وجعل الشرع لها ادلة فلذلك استعرت في جعلها ادلة الى غيرها وعلى كج ان بعث الاصوليين في اكثر المسائل عن محض تصحيح الاقيسة الخاصة في احاد المسائل في جواز التعبد بالقياس نسخ الجلد والوجه ظهور المصلحة في التعليل بطعم جنس او كيل جنس او غير ذلك مما قد تكلف بتعيين مسائل الفروع فالمناظر في احاد المسائل ادا لم يظهر له وجه المصلحة ولا رجح المناسبة من الاوصاف المستنبطة بدليل فالقياس باطل وعلى كد ان ذلك حكم شرعي فكل امر معتبر عندنا اذا جعل الله تعالى عليه امارة دالة عليه كما في الاحكام الشرعية كان الحكم في معرفة بما في الاحكام

بحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوما وعلى كه منع اشتراط التوصل الى معرفة المصالح الى فعل القياس وانما فعل

القياس لان مثل حكم الاصل في الفرع يتبع الظن لمعرفة المصلحة انما اخوذه من حكم الاصل وعلى كو انه سمى علة على

ظن القايس كون الحكم معللا وطهرت بظن تطرق مجرده عن المعارض وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس والا

فلا وعلى كز ان العلل الشرعية غير موجبة لذاتها فاذا تعارضا في نظر القايس كما سان على التحليل والتحريم مثلا فكل

واحد من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها ولا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين فان ترجح احديهما عمل بها والا توقف او

تخير وعلى كح المنع من مساواتها الشرعية للعقلية لان الشرعية امارة ولا يمتنع ان يكون الظن الحاصل منها من مجموع اوصاف

لا يستقل البعض بها لطن وقوع المطر عند هبوب الرياح وتكاثف الغيم وترطوبه واحتج القايلون بوجوب التعبد

بالقياس عقلا بوجوه ا الصور التي هي محل الاحكام غير متناهية والنصوص متناهية فلولا وجوب التعبد بالقياس بالقياس

لتعذرت معرفة ما كلفنا به من الاحكام ب اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم انه مزيل للضرر وجب

اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمفسدة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله وظن جاران السقوط

يكون السلامة في القعود والتلف في القيام ح العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا

لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب عن ا منع عدم تناهي الصور هي محل الزمان وان كانت غير متناهية

لكنها مندرجة تحت اجناسها المتناهية فاذا ورد على تلك الاجناس النص دخلت الجزئيات تحته وكان منصوصا عليها

وان كانت غير متناهية لا نسلم الحاجة الى ادراج كل جزئي تحت كليه الى الاجتهاد لسم اثبات الحكم فيه بالنص لا يناول

ذلك من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن يمنع كون النبي عليه السلم مكلفا بالتفهيم لامكان ان قال

انما كلفت بما اقدر على تبليغه بطريق المخاطبة وعن ب العقل موجب عند ظهور المصلحة في طرف العامل اذا كان

عليه تعالى متعلقا بما فيه العبد يظلم دويه اما على خلافه فلا تجاران يعلم الله تعالى تنفي المصلحة في القياس لئلا

مصدر في حقهم فلا يكون العقل موجبا للقياس سلمنا انجاب ذلك لكن لا نم امكان اثبات الحكم في الفرع بطريق غير

القياس وعن ح انها مبنية على انه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى علمه تعالى بان المصلحة

في القياس كما طن العبد وذلك ممنوع ولان العلة الجامعة ولا يكون طريق اثباتها المناسبة سلمنا انحصار الطريق

في المناسبة وانه لا طريق الى معرفتها الا العقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه من

العلل العقلية فالعلل انما تقتضي ملازمه معلولها العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها لذاتها ولا كذلك الشرعية

وايضا انها كانت عللا بمعنى الامارات فلا يصح القياس المبحث الثاني في المنع من التعبد بالقياس اختلف القايلون

بجواز التعبد بالقياس عقلا في وقوعه مع التعبد به وقال الاكثرون انه وقع واختلفوا في ان الشرع دل عليه

بالقياس

السقوط

العلل



واختلفوا في ثلاثة مواضع ا هل في السمع ما يدل عليه فقال ابو الحسين والحسن ابو الحسين البصري والقفال من الاشاعرة وكثير من الناس

من الاشاعرة والمعتزلة ذلك ب قال ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية ح ذهب النهرواني

والقاشاني الى ان العمل بالقياس في صورتين خاصة ا اذا كانت العلة منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه ب

قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال الباقون بسائر الاقيسة اما القائلون بان التعبد بالقياس لم يقع فمنهم

من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يمنع بما دل على نفيه

بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه ا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول

بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله فيكون منهيا عنه ب قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول

على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه ح قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء ما ليس به

علم د قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والقياس ظني جزم عنه لما

اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي ه قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله والحكم في الفرع لاجل القياس

حكم بغير ما انزل الله و قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وتبيانا

لكل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكلما ليس في الكتاب وجب ان يكون حقا فاذا علم

القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا ز قوله عليه السلم تعمل هذه

الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ح قوله عليه السلم ستفترق امتي على

بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام

لا يقال هذه اخبار احاد فلا تعارض الادلة العقلية لانا نقول الاصل الذي يستدلون به هو ان القياس يفيد الظن

المظنون فيجب الاحتراز عنه وخبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل بالقياس فاذا ظن ان النص كان

سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الاخر ولا اولى بالعمل بل ما قلناه اولى

لان النص على البلوى بها عامة وهي اصل من اصول الدين فلا يقتصر فيها الظن ونقله في نفيها ط اجماع الصحابة على

القدح بذم القياس قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي

فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة

قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال علي عليه السلم لو كان الدين

يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال عليه السلم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه

وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في الحلال
كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل
لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس
والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف
ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي لعل الهالك منكم الذي يقال
انما هلكتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وقالت عائشة اخبروا زيدا انه احبط جهاده مع رسول
الله صلى الله عليه واله بقوله بالراي في مسالة العينة وقال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك
عن رايهم فالقه في الحش وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك خلافهم في الاحكام التي
اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم اليها الا القياس لانا نقول ما ذكرناه اولى لان النص راجح على ما ليس
بنص ى اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام وابائهم واولادهم انكار
القياس ورده والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم ان اجماع العترة
حجة يا لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه والتالي باطل لقوله تعالى ولا تنازعوا فاما ما تقدم بيانه وبيان الشرطية
ان العمل بالقياس يستلزم اتباع الامارات وقد يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لاستلزام الامارات فيها كما يستلزم امارات الظن
الكثير على اكل طعام معين في وقت معين يب لو قال الرجل اعتق عني غانما لسواده فقسنا عليه لم يعتق سالما لسواده
السود فضلا عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الخمر لاسكاره لم يجز القياس عليه يج لو كان الله تعالى
ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القايسون مطيعين للنبي عليه السلام في ذلك لكونه عالما بهم وبما يؤديهم
اجتهادهم اليه يد لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بقياسين فانه ما من فرع الا ويشبه اصلين متضادين في
الحكم وذلك يقتضي ثبوتهما فيه وهو محال فعلمنا انه تعالى لم يتعبد بالقياس يه سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت
التعبد به موقوف على حصول شرطه ثبوت الحاجة اليه وسائر النصوص الحاصرة العامة والادلة العقلية للحوادث كلها مرفع
الحاجة اليه فاذن لسنا متعبدين به اعترض على الادلة من الاول بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند
الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا
انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا وبه علم ان قوله لا تقدموا [illegible] كون العمل بالقياس
تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم بعده مستفادا من الله ورسوله وذلك مسموع منه كون الحكم [illegible] تقدما
بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل بالظن حجة عليكم لان ترك القياس ليس قطعيا بل ظنيا ومن حكم

باهرا

بما هو مستنبط من المورد بعد حكم بالمورد على ان ذلك يختص بالرسول عليه السلام لامكان استفادته الاحكام من الوحي
بخلاف غيره ويكون الكتاب لم يفرط فيه شيئا المراد ان فيه بيان كل شيء اما بدلالة الالفاظ من غير واسطة او بواسطة
والاستنباط منه وعلى الاحاديث بانها معارضة بالاحاديث الدالة على القياس والعموم صرف النهي الى
البعض والعمل الى البعض كذا على الاجماع فان الذين نقل عنهم الانكار ورد عنهم العمل به والعموم بعدم
من صرف النهي الى بعض انواعه وعمل بقوله لان العمل بالقياس لا يجوز الا بعد شرائط مخصوصة وعلى اجماع
العترة بمنعه ورواية الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة جواز العمل بالقياس
وعلى استلزامه للاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وعن جميع الادلة
لاست لو صح وقال [illegible] عبيدي [illegible] لو نص الله تعالى على الحكم ثم قال قيسوا عليه جاز القياس اجماعا
فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وهو شرعه رجوعهم عنه واعتبهم وصوابهم
وعلى ع قال قاضي القضاة لا يستحيل ان يكون الله تعالى قد اعلم نبيه عليه السلام بالقايسين مفصلا فلا اذا القياس وكانوا
مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد من المجتهدين ان يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ويفعلوا [illegible] وكل
من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي عليه السلام فان قلت متى اراد الله تعالى حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي
عبد الجبار في موضع ان من يجعل المصيب واحدا وعليه دليل يقول انه اراد حكم الفرع بنصب الادلة عليه وذكر في
نصوص كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم لم يطلبوا احكام الفروع عند نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة
على العمل بالقياس واختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل وقال
في موضع اخر وقال ابو الحسين انه تعالى انما اراد الحكم عند نص الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم
ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك ويبطل البعض مترتبا على الباقي وعلى يد كون كل فرع يشبه اصلين
سلمنا لكن من منع الجمهور يقول ان الله تعالى جعل طريقا في معرفته وقيل تشبيه باحد الاصلين فاذا رجح المجتهد ظفر
به ومن جوزه يحكم بالتخيير وعلى يه منع ساوي النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس
ومنع قطعية الحكم والمثابة لقوله من يطلب الحكم فقد وجب قطعا والا لكانت الاحكام ثابتة بغير الظن
لا لمصالح وهو باطل بل كما ان الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن ومعنى التقدم بين يدي الله ورسوله اعتقاد
ثبوت حكم شرعي بما لم يبين الشارع عليه وترك القياس للاصل وهو معلوم الى ان يظهر الراجح عنه وعلى [illegible]
المستنبط من المورد انه مورد وهو ظاهر واذا نهي النبي عليه السلام عن الاجتهاد مع حسن نظره وكمال فطنته وعدم
انصاف ما يضاد المعرفة فنهي احاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعلقه بهذا الطريق لو كان خفيا

ومنع كون الاستنباط من الكتاب والسنة لم يعلم من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس ودعوا العلم به
ومنعوا من العمل به من غير تقييد ومصرحين في الاحكام التي زعمتم ان استنادهم فيها الى القياس ليس
الى ما يعود الى الحوادث وغيرها سلمنا لكن النوع الذي امروا به غير متميز عن المنهي عنه لا يعود الى شي
منه ومنع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات علم ان الائمة عليهم السلم انكروا القياس
انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بحجة لانهم رجعوا
الى ابي حنيفة في مذاهبهم والادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول
النص والمراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيهما لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد
وعتق جميع السودان ان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما لسواده فمنعوا عليه لعدم العلة
التي جعلها الشارع مناطا للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما لسواده وقس عليه سائر العبيد
على الوكيل عتق الجميع والطاعة والامر لا يشبهان بالاحتمال وحمل الادعاء بكل فرع سيد اصليين بل اكثر الفروع يشبه
اصولا متعددة ولا اولوية للبعض والنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها
وافية بجميع الاحكام **البحث الثالث** في شبه القائلين بالقياس والرد عليها اعلم ان الناس طولوا في هذا الباب
واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ونحن نشير الى معتمد دليلهم انشاء الله تعالى **الاول** قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرنا النهر والمعبر الخشبة التي هي اداة العبور
والموضع الذي يعبر عليه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرتها اي جاوزتها الى ما يلازمها وهذه
الاشتقاقات تدل على ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر
لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه والاعتراض من وجوه **ا** نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل
الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للعالم في رشده القياس ومعرفة شرائطه والشائق
الاحكام بها انه لم يعتبر في امور معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقوله تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في
الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ وقال عليه السلم السعيد من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في
غير الاتعاظ دفعا للاشتراك وليست ادلتكم اولى من هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم **ب** سلمنا
ان ما ذكرتم حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو
قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف
وعد ركيكا فلا يقع من الشارع **ج** سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي لان

ماذكر

فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فيسمى اعتبارا فيشترك فيه الاستدلال بالدليل العقلي
القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصيته وما به الاشتراك
عموم الاعتبار مغاير لما به الامتياز والخصوصيات والدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحدى
الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس هو المجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار
على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها
والامر بالشي امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس
بعض اولى من بعض او نقول الماهية تساوي نسبة القدر المشترك اليها اما ان لا تعتبر شي منها وهو باطل اذ لا فائدة الاخلال بالجميع
الاخلال بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به او تعتبر الجميع وهو المراد فدخل القياس فيه لانا نقول يمنع عدم او لوية
بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب تعديته الى نوع اخر
غيره وهو الاتعاظ الا انا نقول انه يعتبد الاتعاظ فقط واسم يعولون انه يعلم صح انا دنه القياس الشرعي فان
الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ في انحاء الاتعاظ بحصل
مسمى الاعتبار من غير حاجة الى الاكتفاء مبهمي انواعه **د** سلمنا انه يتعدى الى نوع اخر غير الاتعاظ فهنا انواع من
القياس يعني توجيها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة
في امور الدنيا وتشبه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والافعال
فلعل المراد بالاعتبار في الصور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاد القياس الشرعي لان الامر لا يوجد من افرادها
يسمى اعتبارا لكن خارجا عن عهدة الامر **ه** سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لادخل عليه يفضي
الى التناقض فان التشبيه بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتشبيه بينهما في انه لا تستفاد حكم الفرع الا
من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحدهما من الاعتبارين مناف للامر بالاخر فلو حمل
على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لاجل الاخر
اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل
بالاحتياط وتحرز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا **و** سلمنا انتفاء التناقض لكن ليس حجة لانه عام مخصوص
فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كما في التوحيد والعقاب
واجزاء السموات والارض وعما عرف حكمه بالاعتبار وان المكلف لا يكون مامورا بعد الاعتبار لحرو وفيما يوول

ووكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وعمما اذا علم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس ومنها
اذا عارضت الاقيسة ز سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق
والتوسل به الى نفي المسمى ظني ومثله القياس قطعية فلا يجوز اثباتا وجعله حجة ح سلمنا انه يفيد النفي
لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات ط سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب شفاهي فيختص
بالحاضرين في عصر الرسول عليه السلام اجيب عن ا بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لعموم الفائدة فلان
المتعظ متجاوز الاتعاظ معلول للاعتبار فيتضمن وزان ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان من
لم يتعظ بغيره كان حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل
التواطي ولو كان حقيقة في الاتعاظ بخصوصه كان مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ومنع
عدم صدق المعتبر على القايس يصح فلان بعض الاشيا العقلية عبرها ثم لا يصدق معتبر على الاطلاق
لمن قاس برة كالاعراب انه قايس على الاطلاق لعدم لفظ المعتبر والقايس على المتكلم فيهما وانما يصدق نفي
المعتبر على القايس غير المتعظ مجازا لعدم اساته بالمقصود الاصلي وهو العمل للآخرة كما قال تعالى وما تغني النذر
في الايات انه اعمى او اصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لان النظر في خلقها العلم
بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبروا اتعظ نعم لو كان احدهما بالاخر صح الاعتبار والاتعاظ ولا نسلم ذلك التغاير المعروف
فلذا لو كد سقوط اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ
وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن ب سلم الركة لو نص على صفة ما علم لعدم المناسبة لكن
لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو جاء عن زيد نهيا
لا يتناوله يكون ما طلاحه لو اجاب بما تنازعنا ونحوها كان حسنا وفيه نظر لان المامور به ان كان هو
القياس الشرعي لعدمت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلوب وعن ح انه للعموم لان ترتب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا
به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل
بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل ايضا انه استثنا القياس
بالقياس والاستثناء اخراج الصالحة لا الداخلة وعن ه بان التعويل على المراد منه تشبيه الفرع بالاصل
في عدم استفادة حكمه لان النص لا يتناول الاعتبار المذكور هنا الا بتعميمنا يشبه لما قبل الاية وبعدها والاجات
الركيكة واللايق به هو التشبيه في الحكم لا في المنع والانصار المعني يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا يجوز

تحكم بعد الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيحمل على التشبيه في الحكم عملا
بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع كما لو ضرب عبده على ذنب
ثم امر اخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس
الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما على الركة لولا تحكم الامر
وارد في حق ذلك الغير عملا بلوازم الشرعي وعن و بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة عند الجميع ولهذا
فان دلالته تضعف ويمكن القياس على محل التخصيص وعن ز بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه
المسألة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان من السمعيات ما هو قطعي معلوم على
ما تقدم وعن ح بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر لمنع من يحمله على ما تقدم
فان اعتبر تمثيل افعلوا ما لم يكن الثاني مقتضيا للاول نحو لا تقتل ولا تفعل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن يمنع تعميم الازمنة
وعن ط بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من تقدمنا في ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وظاهر الرد يفيد القياس
لانه لو اراد بالرد الى نص الاية الا بظاهر كتاب الله لزم التكرير لانه مستفاد من قوله اطيعوا الله وانه امر فانه
خطاب له كله والاعتراض من وجوه ا لا نسلم ان المراد من الرد القياس والرد الى ما استنبط من الامر والنهي
بل يمكن ان يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مامورا او منهيا فيدخل تحت قوله اطيعوا الله فالامر الاول
بالطاعة للامر والنهي والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامور او منهي اولا ولا تكرار والعوض من الاول امرنا
بطاعة الله فيما نعلم انه امرنا به وامرنا بما لا نعلم انه امرنا به فيما اختلفنا فيه ان نرده الى احكام الله ورسوله نعلمه بان
نفحص عنه فيها حتى اذا علمنا انهما امرنا الله تعالى به دخل فيما قد اوجب علينا في اول الاية من طاعته
وطاعة رسوله فلا تكرار ب هو خطاب مواجهة وظاهر قصره على الحاضرين لطاعة الله ورسوله فان
تنازعوا في شيء لم يظهر من الكتاب ولا السنة ردوه الى الرسول بالسؤال عنه لامتناع القصر على الحاضرين تخصيص من
غير دليل وهو باطل لانا نقول ظاهر المواجهة يقتضي القصر على الحاضرين فالتعميم خلاف الاصل والمتنازع
سلمنا ظهور العموم لكن نترك الظاهر من هذا الوجه تمسكا بالظاهر من وجه اخر حيث جعلنا مخاطبا
في اهل الاجتهاد وغيرهم وانتم تخصونه باهل الاجتهاد فكل منا ومنكم تارك لظاهر وانتم المستدلون فعليكم
الترجيح وهو معنا لان الاول اعمال الامر بالطاعة عام في الجميع في كل زمان وكذا الامر بالرد لان الضمير فيهما
بالرد عائد الى المخاطب بالطاعة فاذا كان الباقي عاما بالنسبة الى كل زمان فكذا الاول لا يقال ان الطاعة وجبت

منه مع
شافههم
طب

بالنسبة الى كل زمان لكن كلامنا في هذه الامة لانه خطاب مشافهة ح سلمنا ان يكون الرد الى القياس بل يحتمل ان يكون الرد الى الله والحكم فيه بنفسه ولا يكون من باب التكليف الثالث قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وكذا الرد والاعتراض من وجهين ا انه عائد الى الامر المخوف السابق في قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه فلما كان الخبر في الاذاعة متعلقا بهما فكذا في ردوه وفي لعلمه وتستنبطونه وليس ذلك من القياس في شيء ب لو سلمنا عود الضمير الى الاحكام لكن جاز ان يكون المراد استخراج الحكم من دليله اما باستخراجه من عمومات النص او من اصالة البراءة او غيرهما من الادلة وذلك اعم من القياس الرابع قوله تعالى ان اسم الاشياء مثلا اوردت في معرض الذم على ما كان بعضنا ما وهم لما يسمع من اسماء في الشرع ولم يتكلم عليهم وذلك هو القياس والاعتراض من وجهين ا منع عدم الانكار لان الاية انما خرجت مخرج الانكار لقولهم لعولا ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ب سلمنا انه ما سرح الامور الى العقل فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس ايضا وهو محال الخامس لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي والو فضل عليه السلام ايده على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه رسوله واجتهاد الرأي لا بد ان يكون مردودا الى اصله والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر وذلك هو القياس ولما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قال لهم بم تقضيان فقالا ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به صرحا بالعمل بالقياس والنبي عليه السلام اقرهما عليه فكان حجة والاعتراض من وجوه ا انه مشتمل على الخطا فلا يكون صحيحا لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه في الاجتهاد وهو خطا لان الاجتهاد في زمان الاية لا يجوز ولانه عليه السلام سال معاذا بم تقضي والقضا الالزام مقطع النزاع الذي يحسن الحكم والنبي لا ينصح جوابا عنه لانه مدلول مع معاذ القرض حيث تقاضيه وليس بواجب لان الحديث تقتضي سواء عهده تقتضي نصب للقضا وهو لا يجوز لان نصب القضا مشروط بمعرفة صلاحيته له واذا سئل لصلاحيته لو كان عالما بالشي الذي يحيونه يقضي والذي لا يعلمه ولا يفصل الحديث عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز تخصيصهما به ب روى ان معاذا لما قال اجتهد رأيي قال له الرسول عليه السلام اكتب الى اكتب اليك ولا يمكن تصحيحهما لان الرواية نقلتا في واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما ح ان احدا لا يروي من اهل الحديث الا انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير مذكورين عن معاذ فلا يكون حجة د خبر واحد ورد في اثبات اصل عظيم في الشرع



القياس والاجتهاد فالدواعي متوفرة على نقله فيجب ان يتحد التواتر ولما لم يبلغ علم انه ليس بحجة والى هذا اشار بقوله فلا يقبل عند الشافعي وجماعة اخرى وانه مما تعم به البلوى فلا يقبل عند ابي حنيفة وجماعة اخرى ه انه خبر واحد فلا يقبل في المسائل القطعية لا يقال مثبتو القياس كانوا متمسكين به في اثبات القياس فيقتضي نقله قبولا وهو اتفاق على نقله لانا نقول لا نعلم صحته قد يعدم ضعف مثل هذا و لا يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد رأيي فان الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية لا يقال انما صار اليه بعد فقده من الكتاب والسنة وهذا المعنى من النص موجود فيهما لانا نقول منع ان قوله فان لم تجد للعموم لصحة استفهام هل يعني فان لم تجد في صرائحه فقط او في سورة في جميع وجوه دلالته على انه لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس عندكم مفهوم من الكتاب والسنة في تواتر اصحابه فيكفي في العمل بنوع واحد من انواع الاجتهاد فيحمل على البراءة الاصلية او على الحكم بانه في العقل من الاصل الاباحة او الحرمة ح لا نسلم انه اذا لم يحمل على القياس ولا دليل العقل يحمل على القياس الشرعي ولا دليل هنا على الحصر فان هنا طرقا اخرى كالاحتياط في تنويل اللفظ على اكثر مفهومه ومعانيه او اقلها والعمل بالمرسلة وقول الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب ط سلمنا ارادة الشرعي لكن يكفي فيه انه نوع واحد وهي تنقيح كالتعلم بالقياس المنصوص على علته سواء ورد العمل بالقياس او لا او بقياس يحرم الضرب على تحريم التأفيف ى سلمنا دلالته على العمل بالقياس الشرعي لكن في حياة الرسول عليه السلام او بعدها مع ع والاصل عدمه انه شرط في العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وهو غير ممكن في زمانه عليه السلام لعدم استقرار الشرع اما بعد نزول اليوم اكملت فلان الدين انما يكون كاملا لو بين جميع احكامه وهو انما يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما وهما قد استملا على الجميع لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول عليه السلام احسن من الكل ما قوله تعالى ما فرطنا يدل على اشتمال الكتاب على كل الامور بواسطة وهو مسلم فان الكتاب دل على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام وقول الرسول دل على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام كان الكتاب دالا عليها ولا يمكن ذلك الا بمثل الخلو عن خ مانزل لهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا ولا يجد فرق في العمل بالاجتهاد في زمانه عليه السلام في واقعة لا يمكن تأخير الحكم فيها الى ان يصل الخبر من اليمن الى المدينة ثم منها الى اليمن لبعد النصر جسد والشعبان عن الطريق كيف كانت واقعة البعث انما يكون بعد المعرفة شرائط القضا والمراد لما عزم على البعث وحاصله منعوا من تخصيصهما به وفيه نظر لان العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال المبعوث وانه هل يصلح للانفاذ ام لا وذلك لا يمكن الا بعد الاطلاع على معرفته بمدارك الاحكام فلا يجوز تعيين النص على المذهب الباطل وعن ب بان روايتنا مشهورة وهذه غريبة لم يذكرها احد من

صنها

الحكم

لح

المجتهدين فلا يكون معارضا وكيف يجوز ان يقول اكتب الي وقد بعض من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع
بينهما وان ورد في واقعة واحدة بان سال الحادثة ان احتمل التاخير وجب عرضها وان لم يحتمل وجب الاجتهاد
وفيه نظر لانه يجوز التاخير الى تحصيل معرفة الحكم بالفكر وقد يستطول فكذا يجوز الى وقت الانفاذ والشهر
قد جعنا انهاء خبر مرسل فاشبه الغرابة والتعصيل لتنزع احد الحديثين ولا يمكن وجه الجمع بينهما بل لان المالك
انكار لقوله اجتهد مطلقا وامره بالكتاب مطلقا وعن ح بانه مرسل تلقته الامة بالقبول فصار متواترا وفيه نظر
للمنع من تلقي الامة له بالقبول فان منكري القياس لم يتلقوه الا على الوجه الذي يطلبه وعن د انه معلوم البلوى
لا تجب تواتره كالمعجزات المنقولة عن النبي عليه السلم وفيه نظر لانه وان لم يوجب تواتره لكن المعتاد [illegible] به
او شهرته وهما مفقودان عنه لانه مرسل وعن ه ان خبر الواحد يثبت به ظن ان القياس حجة وان لم يثبت به القطع
عليه وفيه نظر لان ظن كونه حجة لا يقتضي كونه كذلك لمعارضته بما يدل على ذم اتباع الظن وعن و بانه وان لم يجد
[illegible] في النص جليا كان او خفيا ويدل على كونه وان لم يجد للعموم صح الاستدلال بدلالة الكتاب والسنة على العلة
بالقياس لكنهما لا يشتملان على الحكم الحاصل بالقياس وهو كما قال تعالى انه غير موجود في الكتاب والسنة وقوله
احكم بكتاب الله اراد ما دل الكتاب عليه بدلالته لا مطلقا والا لكان قوله احكم بالسنة اذا لم اجد في الكتاب [illegible]
ز بان البراءة الاصلية معلومة لكل احد ولا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل اجتهد عليه وفيه نظر لان
دلالة البراءة انما تعلم بعد فقد الادلة العقلية والسمعية وذلك من المشكلات التي يحتاج فيها الى الاجتهاد وعن ح باجماع
الامة على الحصر فوجب القطع به وفيه نظر فان الاجماع دل على نفيه كالاحتياط وايضا اختلفوا في الطرق التابعة
كالمصالح المرسلة وغيرها وعن ط بان الشرع سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حمل على
المنصوص على علته او على تحريم التافيف لم يف بذلك ولا بعشر عشر الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم ايفائه
بجميع الطرق جعل القياس طريقا السادس سال عمر له عليه السلم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته
اكنت شاربه فنبه على ان [illegible] من غير ابلاع بالمضمضة من غير شرب واجرى حكم احدهما على الاخر وهذا [illegible] (از دراهم)
له اورد هذا الكلام ليدل على ان الحاكم ما سمع كل عاقل عند سماعه [illegible] لم يحصل عند المعد من الشرع المطلق ([illegible])
[illegible] يوجب ان لا يكون حكما لعدم حكم المطلوب واذا كان قياسا وجب كون القياس حجة لوجوب الكتاب
ولان مواد ادابت حجة بجميع التقرير فلولا ان التعبد بالقياس قد تمهد لما قرره عليه ولهذا اجاز [illegible] (عمر حر)
الحكم بالكتاب ان شرط لمثل الشي قد قال تعالى كذا ولا يجوز لو كان هو المخاطب لا يعتد [illegible] كونه حجة
اعترض بانه خبر واحد فلا يتمسك به في العمليات وبان مثل هذا القياس حجة اوجب الميته على العلم ولا الحديث

وابدل



وانه دل على اجرا القبلة مجرى المضمضة لكن ليس فيه ان الفرع اوجه كذا او الفاسق [illegible] مع الاحتمال فلا قطع
على احدهما اجيب بانه عليه السلم لم ينص على العلة بل ذكر اصل القياس في العلة تابعة الى الذهن وليس
التنصيص على الاصل تنصيصا على العلة قوله ليس فيه دلالة على اجرا القبلة مجرى المضمضة لنص او قياس
او اجماع قلنا بينا ان مفهوم ارايت ان كل واحد منهما لم يحصل منه الغرض المطلوب بدلالة العقل والعامي
يفهم لو استفهم عن القبلة فقال المفتي ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته ان القبلة لا تفسد الصوم وتعلم
اجرا احدهما مجرى الاخر من الوجه الذي ذكرناه فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع
بينهما وانه لا يمتنع ان يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع وفيه نظر للمنع من ذكر ذلك القياس
عليه بل لازالة الاستبعاد سلمنا لكن قوله انه ليس نصا على العلة بل على الاصل ينافي قوله
فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما السابع قوله عليه السلم للجارية الخثعمية
لما سالته يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها (زمنا)
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله
بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس وفيه نظر للمنع من استفادته ذلك عن القياس لما اراد الاعلام بان
من اذن الرسول عليه السلم لم يجوز له الاجتهاد واما انما استفاده ذلك من قوله تعالى ولله على الناس حج [illegible] فمكن ان (البيت ثم)
الادمي في عدم سقوطه الا بفعله ولم يذكر عليه السلم الدين ليقاس عليه بل للتشبيه والتقريب وللاعلام
بانه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون اولى منه في الاصل الا في مثل تحريم الضرب بتحريم التافيف [illegible]
به الثامن روي عنه عليه السلم انه قال لام سلمة وقد سالته عن قبلة الصايم هلا اخبرتيه اني اقبل وانا صايم
ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه وفيه نظر لانه يمنع قصد القياس بل لعله واجب علينا لوجوب التاسي
ولا عرف عليه السلم منهم الاقتدا ذال عنه [illegible] ولهذا اوان يعطوا افعاله بعلة كما نراهم نعونه [illegible] الحج
فجعلوا التاسع امر سعيد ابن معاذ ان يحكم في بني قريظة برايه وامرهم بالنزول على حكمه فحكم بقتلهم
وسبي نسايهم فقال عليه السلم لقد وافق حكمه حكم الله تعالى وفيه نظر لعدم اشتماله الحكم بالراي في [illegible]
المحجب بالقياس لان الراي اعم من القياس فجاز ان يكون المراد الاستنباط من العمومات او الاجتهاد في الاخذ (الكلام)
بالاصلح للناس في ذلك راجع الى امور الدنيا العاشر قال عليه السلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم الثمن لاعتبار تحريمها كلها واعترض بان تحريم البيع ليس بالقياس على
تحريم الاكل بل لعموم التحريم فان التحريم مضاف الى الاعيان فينصرف الى المعاني المعهودة منها والبيع من جملة

عوارضها فدخل تحت التحريم ولو كان تحريم الاكل مصرحا به لكان المراد منه تحريم التصرف كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم
وقوله والذين ياكلون اموال اليتامى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف بغير حق الحادي عشر
ما يروى عنه عليه السلم انه علل كثيرا من الاحكام وهو يقتضي وجوب اتباع العلة اينما كانت وذلك عين القياس لقوله عليه السلم
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة فادخروها وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها
تذكركم الاخرة وقوله عليه السلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذن
وقوله عليه السلم في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وقوله عليه السلم في حق
شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك
وقوله عليه السلم عن الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات وقوله اذا استيقظ احدكم من نومه
الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده وقوله في الصيد فان وقع في الماء فلا تاكل
منه لعل الماء اعان على قتله وقوله عليه السلم انا اقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي والراي تشبيه الشيء بالشيء
وهو عين القياس والاعتراض بان النص على العلة لا نسلم الالحاق فانه المنازع والاحسن ما دل على الالحاق
بل على التعليل الفائدة تعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد ولهذا نص الشارع على العلة القاصرة
ولا يجوز قياس هناك سلمنا دلالتها على الالحاق لكن لا باس بالعمل بمثل النوع من القياس عند اكثر الناس وما
روي من قوله عليه السلم اني احكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي ينافي قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي سلمنا
لكن لا نسلم ان الراي هو القياس سلمنا لكن لا يلزم من جوازه للنبي عليه السلم المعصوم عن الخطا جوازه للامة الجائز عليهم
الغلط وايضا فيه نظر لاحتمال عود قوله فيما لم ينزل فيه وحي الى الاحكام الدنيوية التي ليس من شانها نزول
وحي فيها الثاني عشر وهو الذي يعول عليه اكثر القائلين بالقياس ان الصحابة اجمعوا على العمل به فيكون حجة
وبيان الاجماع ان بعض الصحابة عمل به او قال ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا اما عمل بعض الصحابة فلوجوه
ا كتب عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهو صريح في المقصود ب انهم صرحوا
بالتشبيه فان ابن عباس انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا
ولا يجعل اب الاب ابا وظاهر ان غرضه ليس تسمية الجد ابا لعدم خفاء مثله على ابن عباس وكان مع ذلك عالما باللغة
ولم يكن يطلق على الجد اسم الاب حقيقة مع صحة نفيه فيقال ليس ابا بل هو جد بقي ان مراده انه بمنزلة الاب في الحجب كما
كان ابن الابن بمنزلة الابن فيه وعن علي عليه السلم وزيد انهما شبهاها بغصن شجرة وجدول من نهر
بذلك قربهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث ج اختلفوا في مسايل كثيرة وقالوا اقوالا مختلفة ولا يمكن الا عن التوقيف

واكثر الاصوليين منها واظهرها اربعة ا مثله الحرام قالوا انها تحته اقوال فقال عمر وعلي عليه السلم وزيد وابن عمر انه
في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه في حكم التطليقة الواحدة اما باينة او رجعية على خلاف
بينهم وعن ابي بكر وعمر وعايشة انه يمين يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس
بالتحريم لما احله الله تعالى عضا كقوله هذا الطعام علي حرام والمرتقي وباقي الامامية ورووا هذا القول عن علي عليه السلم
ب اختلفوا في الجد مع الاخ فورثه بعضهم معهم ومنعه اخرون واختلف الاولون فقال بعضهم انه يقاسم الاخ
ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث واجراه مجرى الام ولم ينقص حقه عنها لانه جمع بين الولادة والتعصيب ومنهم
من قال يقاسم الاخ ما دامت المقاسمة خيرا له من السدس واجراه مجرى الجد في عدم النقصان من السدس
ج اختلفوا في المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة لاب وام حكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للام
وبالثلث للاخوة من الام ومنع الاخوة من الابوين فقالوا له هب ان ابانا كان حمارا الغلاة الست من ام واحدة
فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث د اختلفوا في الخلع هل يهدم من عدد الطلقات شيئا او ينقص عدد
الطلقات فكان ابن عباس انه ليس بطلاق وهو رواية عن عثمان والاخرى انه طلاق فهذه المسايل ان
لم يصر احد منهم فيها عن طريق كانوا متفقين على الخطا وهو باطل وان كان عن طريق فذلك ليس العقل لان حكمه واحد
وهو البراءة الاصلية فاكثر هذه الاقاويل يخالف حكم الاصل فهو الشرع فان كان نصا قوليا او فعليا جليا او
خفيا وجب اظهاره لان عادتهم تعظيم نصوص الرسول عليه السلم والانكار على مخالفها حتى نقلوا منها ما يتعلق
بحكم لعابه عليه السلم نعم الادام الخل ومن عادتهم التفحص عن النصوص والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت
موافقة لما ذهبوا اليه او يرجعوا عنها ان كانت مخالفة ومن هذه عادته لا يحتمل ان يحكم بنص ثم يسكت عن ذكره
انه لو كان هناك نص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون والمتكلمون
لكن لم ينقل لانا بعد البحث الشديد والطلب التام والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه واذا انتفى النص تعين القياس
ه نقل عن الصحابة القول بالراي وهو القياس قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي وقال عمر اقضي في الجد برايي وفي الجنين
لما سمع الحديث لولا هذا لقضينا فيه برابنا وقال عثمان لعمر ان اتبعت رايك فرايك رشيد وان تتبع راي من
قبلك فنعم ذا الراي وعن علي عليه السلم اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وقد رايت الان بيعهن
فلنا مثلنا ان الراي هو القياس لانه قابله في مقابلة النص فقلت هذا برايك او بالنص والاصل في الاستدلال
بالنص وان كان خفيا ثبت بهذه الوجوه الاربعة قول البعض واما عدم الانكار فلانه لو وجد لنقل لان القياس
اصل عظيم في الشرع ونقله اولى من نقل اختلافهم في مسايل جزئية ولو نقل لاشتهر ولو وصل الينا ولم يصل اليه

وانما قلنا انه اجماع لان الكثرة تبين بالحزر لان انقيادهم الى الحق ولان بعضهم خالف فلو كان هناك خوف يمنع من اظهار
ما في قلوبهم لم يخالفوا بنوع من الرضا والاعراض من وجوه آ لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس والروايات
التي ذكروها لا تزيد رواتها على العشرة وهو لا يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطئهم على الكذب والاحاديث
المستدل بها على اعيان المسائل مشهورة لكن نهاية امرها الى الواحد والاستدلال لم يقطع بها وكذا هنا لا نقل الا بعض
بها ومتاول فيطل اجماعهم على النقل لانا نشترط سبق عدم اباته مثل هذا الحكم بالصحة ب سلم دلالة الآحاد
على العمل بالقياس فهو كما عرفت الاشباه والنظائر وقس الامور برايك لنبين في الامر حكمه لانه تعالى قد نص على حكم كل
جنس ونوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليدرج الشيء تحت جنسه ولا عرج عنه وقد يحصل
الاشتباه فيفتقر الى التامل الكثير ولا في قوله وقس لان القياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور برايك اعرض
الاشياء على فكرك والفكر استحضار علوم او ظنون ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن فالمفكر يريد التوصل
من النتيجة المجهولة والمقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما وهو متعين لان الراي هو الروية فقوله قس
الامور برايك معناه سو الاشياء بروتك والتسوية بالروية عبارة عما قلناه فيرجع الامر الى انه امره بان
يحكم بالشيء على النظير بالاستدلال وليس فيه ما يدل على القياس الشرعي سلمنا انه اراد به تشبيه الفرع بالاصل لكن
يحتمل ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كما يحتمل ارادة التشبيه في عدم اثبات الحكم في الفرع الا بالنص ولما
شبه ابن عباس فمنع الجد من العول فعله تنبيها جاز ان يكون الانكار لاجل انه كان يسمي ابنا قد سماه الابن مجازا
ولكن هذا الاسم المجازي في اندراج النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم ولذا الجد يسمى ابا مجازا فاكتفى بهذا الاسم
المجازي في الاندراج تحت وورثه ابواه ويوهن سند ابن عباس في بدالي مخالفة التسوية وتداول القياس لكون
كذلك بل تارك النص مع وجه تولد ترك النص ما قلناه واما ذهاب كل منهم الى ما صار اليه فجاز ان يستند الى جليلها
طنه فقاسوا اصاب في ظن دلالة او اخطا ومنع وجوب النقل والاشتهار والوصول الينا ولا يلزم من
تعظيمهم للنص اشتهار ظهور النص لدى لاحله ذهبوا الى ذلك القول لان التعظيم انما يقتضي الاظهار عند الحاجة
الى الاظهار وهي منتفية لان الحاجة ليست مع المناظرة هنا لعدم اجتماعهم في محفل المناظرة ولم تجر
عادتهم بذلك ولا مع المستفتي لاستغناء السايل بحكم معه سلمنا ان شدة التعظيم يقتضي اظهار النص لكن
شرط ان يسلم السامع من الاسماع وهو لم يوجد هنا لانه اذا روى ذلك النص كان خبر واحد ولم يصح فلا
فايدة في اظهاره ح سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان جليا لان الراوي انما يحصل في اظهار دليل الذي ذهب اليه
كان ظاهرا قويا اما اذا خفيا فلا د سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب لكنه معارض بانه لو كان ذهابهم الى

كالاشباه

مذاهبهم

١

مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي لاجله
ذهب الى ما ذهب اليه لا يقال الفرق ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص لانا نقول القياس
الجلي يجب الاتباع فيه والا لاختص الناظر من القايسين ه لا نسلم انهم لم يظهروا المنصوص ولا يجب الاشتهار
لانه ليس من الوقائع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها لا سيما لما توفرت الدواعي على نقل مذاهبهم مع
استغنا العامة فيها بنقل الادلة مع ما فيها من الفوائد اولى لانا نقول لم يمنع من نقل الامور التي لا يكون عظيمة
ولم يوجد بينهما فرق و سلمنا انه من الامور العظيمة لكن لا يجب نقلها كالمعجزات وامر الاقامة في التثنية
والافراد مع ظهوره مع انه لم ينقل الا واحدا فجاز ان لا ينقل ذلك الا واحدا ايضا ز سلمنا انها لو اشتهرت
لنقلت لكن يمنع عدم النقل ولا يجب ان يعرفه كل احد فانه لا يمكن ادعا معرفة كل احد عما نقل عن الرسول عليه السلام
والصحابة فجاز ان يكون البعض يعرفه ح سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد لكنا لا نسلم انا لا نعرفه فان من قال
في مسألة الحرام انه يمين ذهب الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ونزلت في تحريمه عليه السلام
على نفسه مارية القبطية فاورد الله تعالى هذه الاية وسماه يمينا ومن قال لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد او بالبراءة الاصلية ومن قال انه كالطلاق الثلاث زعم
انه قد جعل كناية عن الطلاق فوجب ان يدل على اعظم احواله وهو الطلاق الثلاث ومن قال انه ظهار جعله كناية
عنه والكنايات في اللغة ليست قياسا شرعيا ط سلمنا ان قولهم ليس بالنص فلم قلت انه للقياس لم لا جاز ان
يصيروا الى حمل اللفظ على اقل المفهومات او على الاكثر او الى الاستصحاب او الى المصالح المرسلة الخارجة عن
الاصول او الى الاشبه وفرق بينه وبين القياس انه استدلال بالجزئيات على الكلي والقياس استدلال بالجزئي على
جزئي وانه كان من مذهبه انه يجوز ورود حكم وشذ ذلك انه يعمم ان يجوز ورود بعض الانبيا بحكم فيكون قول هذا العالم
حكم والدليل قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه والثاني قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء
بني اسرائيل فهذا التشبيه يقتضي ان يجوز مثل العالم حكم او يستند الى الاجماع لا يقال لا يتحقق حصول الاجماع في محل الخلاف
لانا نقول المقصود من الاجماع ثبوت الواسطة بين النص والقياس وهو حاصل ي لا نسلم ان الراي هو القياس لانه يراد في الروية
فلا يكون حقيقة في القياس كذا في الاشتراك واذا لم يكن في اللغة للقياس فكذا في عرف الشرع لان النقل خلاف
الاصل ولان الراي لو كان اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس فيكون معنى فلان يرى كذا
اي يقيس وهو معلوم البطلان وبحالا يوكل امر الكلالة براي ليس المراد القياس لان اللغة لا تفسير بالقياس يا
سلمنا التقابل بين النص والراي لكن يمنع وجوب كون الراي قياسا فان النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية

نكون كذلك لا يكون نصا فجاز ان يكون سنده الا القطعي خفيا وبالجملة الحصر بين النص والقياس ممنوع

ب سلمنا عمل البعض لكن يمنع عدم الانكار فانه قد نقل انكار الرأي والقياس وذم من اثبت

الحكم بغير الكتاب والسنة وهو مشهور عندهم على ما تقدم في الاصل السابق لا يقال الذين نقل عنهم

منع القياس نقلنا نحن عنهم العمل به فلا بد من التوفيق وليس الا المنع من العمل به الا مع شرائط خاصة لانا

نقول نحن نقلنا تصريح المنع والرد على الاطلاق من غير تقييد بصورة خاصة وانهم لم ينقلوا التصريح بالعمل بل

روينا احكاما ما لم اشد للخلاف نوجب غامضة على ان تلك الاحكام داله على قولهم بالقياس ومعلوم ان

صريح الرد اقوى مما ذكرتم سلمنا لكن يمكن التوفيق بوجه اخر وهو ان بعضهم كان عاملا بالقياس

حين كان البعض الاخر منكرا له ثم انقلب العامل به منكرا وبالعكس فيكون كل منهم ما دعا القياس

ودا ما له من غير تناقض ولا يحصل به اجماع على العمل ع قوله الخصم سكوت النافي لا يدل على الاجماع

لامكان السكوت للخوف والتقية قال النظام هنا لم يحتج الصحابة على القياس بل العامل منهم معدودون

قليلون كعمر وعثمان وابن مسعود وابي وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي الدرداء وابي موسى وغيرهم

من اصاغر الصحابة وكان عمر وعثمان من السلاطين ومعهم الرغبة والرهبة فشاع ذلك في الدهماء والغاغاء

لهم العامه والتابعون فلم يجادلوا ابدا وحاذوهم التقيه لعلمهم ان انكارهم عمر يحال عمر عليه فقال

في الفتيا عبد الله بن العباس وابن العباس الكبر يسعي في الفتيا شيئا من غير عجز ولا عي والاصبع في شهد

ابنه وقال في الفتيا على الزبير والزبير اعظم منه ولم يطعه شيئا وكان ابو عبيدة بالشام فقال معاذ ولم

قال ابو عبيدة مع ان ابا عبيدة اعظم منه فكيف يقال الخوف قد كان زائلا وقد قال ابن عباس هيبته وكان مهيبا

ولان العظيم اذا اختار مذهبا يشق عليه ابطاله وصار ذلك شبيها للعداوة قوله لو كان الخوف مانعا لما جاز الحكم

لما اختلفوا في مثل الحلال والحرام وغيرهما قلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا وكان النزاع فيه اصعب

من النزاع في الفروع ولهذا حكم من لم يعتقد القياس من اهل زماننا بضلال العامل به بخلاف القايل بخلاف

فروع الفقه لا سلمنا عدم ظهور اسباب الخوف لكن اجمع المسلمون على عدم عصمتهم فجاز ان يكون كلهم عالما لا ينبغي

وحسن الظن بهم لا يكفي في الامور القطعية له لعلهم سكتوا لعدم ظهور بطلان القياس وصحته فقد يخفيهم

حسبه الكل او اعتقدوا خطاه لكنه من الصغاير فلا يجب الانكار او اعتقد كل منهم ان غيره اولى بالانكار

يو سلمنا انهم بأسرهم رضوا لكن يمنع حصوله دفعة فان ذلك لا يعلمه الا الله تعالى ولم يجتمعوا في محفل واحد

قطعوا بصحته دفعة واحدة فجاز ان يكون حين رضي احدهم رجع الاخر او انكر بعلمه لا ينافي هذا الاحتمال

يمنع من انعقاد الاجماع لانا نقول اهل الاجماع كانوا قليلين في زمن الصحابة فامكن اجتماعهم في محفل واحد وقطعهم

بالحكم بحيث يخلو هذا الاجماع عن الاحتمال وهذا اسوالي الظاهرية ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع الصحابة يز سلمنا انعقاد

الاجماع على نوع من الاقيسة لكن لم يبين خصوصيته ذلك النوع ولا العمل بكل انواعه ولا يلزم من الاجماع على العمل بنوع

الاجماع على العمل بالجميع فلا نوع الا ويحتمل ان يكون هو المجمع عليه وان يكون غيره فكل نوع متشكك فيه فلا يجوز

العمل بشيء منه لا يقال بعض الامة نفى العمل بالقياس وبعضهم اثبته وكل من اثبته اثبت نوعا معينا مثلا

فلو اثبتنا غيره كان خرقا للاجماع لانا نقول نمنع ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا الا انه

له نوعي المناسب وغيره وقوع الاختلاف في كل نوع منه فرد نوع المناسب لاشتماله على تعليل الاحكام

بالمصالح او الاغراض وهو باطل عند الاشاعرة ورد الاكثر غيره فلا قياس مجمع عليه ع سلمنا الاجماع

على نوع منه لكن جاز ان يكون هو قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف او المنصوص علته يط سلمنا

اجماع الصحابة في زمانهم على العمل به فلا يلزم التعدية الى زماننا فان الصحابة لمشاهدتهم الرسول عليه السلام

والوحي ربما عرفوا من القرائن الحالية ان غرض الحكم الخاص رعاية الحكمة العامة فجاز لهم التعدية اما

غيرهم فلا لاستحالة مشاهدتهم القرائن لا يقال كل من جوز للصحابة جوز لغيرهم لانا نقول لا نسلم الخطا بان

احدا من الثلاثة مع كثرتهم ودعواهم منع الفرق وعدم العلم بالشيء لا يستلزم العلم بعدمه اجيب عن ا بان

اختلاف الصحابة في الحلال والحرام والشركة والايلاء والخلع وتقدير حد الشرب وقولهم بالتشبيه والرأي مما نقل

من الاحاديث في القياس كحديث معاذ وابن مسعود والخثعمية والقبلة وامر عمر ابا موسى بالقياس قد بلغ

مجموع هذه الروايات فيها حد التواتر ومن طالع الاخبار قطع بشيء منها واي واحد صح كان دالا على المطلوب

سلمنا انه ظني لكن نمنع كون المسألة قطعية لانها عملية فيقوم الظن مقام العلم في وجوب العمل فلا فرق بين

ان يتواتر النقل عن الشرع بالامر بالقياس وبين ان يخبرنا من نظن صدقه في وجوب العمل وفيه نظر لان

الظن انما يحصل مع عدم المعارض وقد بينا النقل عمن نقل عنهم المنع من العمل بالقياس على سبيل التصريح

فان لم يكن راجحا فلا اقل من المساواة فيمتنع حصول الظن والعلم وعن ب ان معنى كلام عمر رضي الله عنه

تبطل بجملة قوله اعرف الاشباه على معرفة الجنس لمعرفة قواعده وتخرج عنه فروعها وهو قوله النهي

المنهم عندما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور عند ذلك ثم

اعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى وهو صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو حجة على من زعم ان

تشبيه الفرع بالاصل في علم استفادة حكم من غير النص وعن ب ان المجاز في تسمية الجد ابا باطلاق اسم الجزء

ان يكون انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز في احد الموضعين دون الثاني لا لاجل المجاز في احد
الموضعين لا يوجب القطع به في الثاني واذا لم يكن الانكار على السنة في اطلاق الاسم المجازي فيحمل على الحكم
العرفية في الحكم الشرعي فيكون تصحيحا بالقياس الشرعي وجاز ان يكون هذا القياس جليا عند ابن عباس
والمعتقد ان [illegible] صحيح عن الشعبي والحكم عليه بمفارقة الشبهة فيه او انه محمول على المسالمة واشتراك
يشهد بان في اظهار النص تعظيما لحال الرسول فان من حكم بشيء عن من يحتج بقوله على تعظيم شخص بعينه ووجد
ذلك الحاكم حجة من قول العدل فانه يلهم ذلك اللفظ ويصرح به والحاجة الى ذكر حاصله مطلقا لان من
يعتقد اسنادها مذهبه بالنص فانه يعلم ان مخالفه لا طريق له وطريق مرجوح مخالف النص والمساوي يستلزم
التوقف فيكون الحكم باحدهما حراما والراجح يكون مخالفا للنص لكن شك انكارهم على مخالف النص يقتضي
شدة احترازهم عنها ولا طريق الى الاحتراز الا بذكره الا النص فيكون التعظيم له عليه السلام يقتضي اظهار
نصوصه مطلقا وبهذا يظهر الجواب عن ح لان دليل التعظيم يستلزم ذكر النص خفيا كان او جليا وفيه
نظر لان كلام عمر لا ولا احد لا بيان في الحمل على معرفة الاجناس لان الجزئي المندرج تحت الجنس ليس منصوصا
عليه بخصوصيته وان دخل تحت المنصوص ولما كان الجزئي قد يندرج تحت كليات متضادة في الاحكام وجب
معرفة التي منها دون العرضي ليندرج ذلك الجزئي تحت ذاتيته لا عرضيته ليكون اشبهها بالحكم ولهذا لم يكن القياس
في شيء وانكار ابن عباس في الشبهة لا في العرف في الحكم الشرعي بل من جهة ان احد الاضافتين اذا صدقت صدقت
الاخرى فان ابن الابن اذا صدقت عليه اضافة البنوة الى الجد وجب صدق اضافة الابوة على الجد فالمخالف يحال
فلهذا انكر ابن عباس على زيد وقد خفيت كثير من النصوص لانا وجدنا الحاجة اليها عن كثير من الصحابة كحكم المجوس
وعدد فصول الاقامة والاذان مع اظهارها وامرها والاشعار بها [illegible] ذلك ولا [illegible] ذكر تعظيمهم للرسول
عليه السلام ولا يلزم انحصار الطرق في ظاهر النصوص والقياس لجواز المصير الى النص الخفي والاستصحاب
والبراءة الاصلية فلا يجب ذكر المستند وان وجب فانما هو عند التنازع والجدال وعن د بالفرق من وجوه
ا انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف القياس ولا يلزم من ترك اقل الانكارين ترك اغلظهما
ب الخاطر يشتغل بمعرفة العلل القياسية لما يجب به المناظرات لانا نقول ليس لكل ما يجب لا يعني
ج النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها بخلاف الاقيسة لان كل مجتهد مصيب فلا يجب اتباعها ولا نقلها د النصوص
يمكن الاخبار عنها على كل حال وقد يتعذر التعبير عن الامارات كالامارة في قيم المتلفات واروش الجنايات
ويعجز المقوم عن ذكر امارة ملخصة في تقدير القيمة بالقدر المعين لاختلافها بالزمان والمكان بعسر ذكر الامارات لما

نقول

الحطامم

بذكره

فان من اسند مذهبه بالنص
يعتقد [illegible]
كونه مخالف النص [illegible]

بلغ

[illegible]

نقول المتأخر يحصل في كل علم ما لا يحصله المتقدم سلمنا وجوب الذكر لكن السنة كاف فلا يجب التصريح وقد نبهوا
على العلل بالاشارة الى الاصول التي ذكروها لانهم اجمعوا على ان حكم انت علي حرام على حكم الطلاق والظهار واليمين
وعلته خاص الله [illegible] التحريم [illegible] اذا توجه الى الزوجة لكن السلف لم [illegible] كل منهم في اصلا اختار لمن
في الاحتياط جعلها كالطلاق ثلاثا ومن رجح اليمين جعله طلقة [illegible] ومن جعله ظهارا رجح شانه انه
في استفتاء التحريم ومناسبه لعراء الطلاق وكنايته لم يجعل كفارته ككفارة الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ
من كفارة القتل ومن رجح كفارة اليمين اوجبها اخذا بالاقل فذكرهم الاصول منبه على كيفية قياسهم وعن
ه ان هذه المسائل مما يكثر وقوعها فاشتدت الحاجة الى معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل فتتوفر الدواعي على
حفظ النصوص الواردة فيها وهذا وان لم يفد القطع فانه يفيد الظن وفيه نظر لان ذلك لو وجب لنقل الواجب
التواتر والتالي باطل اجماعا وعن و انا لا ندعي ان يعرفه كل احد بل ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يحصل
كل من حاول تحصيله وفيه نظر لانه اذا لم يجب عموم نقله لم يحصل لنا قول المصنف الكتب يجوز
ان يغفل عنه ولم يصنف في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة وعن ح ان قوله لم تحرم ما احل الله لك لا يدل معالم
على ان حكمه ما هو اذا حرم ثم ان دل فانما يدل على مذهب مسروق فاما قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
فليس في الاية انه عليه السلام قال لبعض نسائه انت علي حرام بل انه عليه السلام حرم ما احل الله له فجاز ان يكون قد
حرمه بلفظ اليمين بان كان قد حلف انه لا يقرب مارية القبطية بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله
وليس في قوله انت علي حرام قسما بالله فلا دلالة لهذه الاية على حكم المسألة ولانه لو ثبت في مارية
انت علي حرام لكان نصا في الباب فلم يعتبر احد العدول عنه لشدة انكارهم على مخالف نصه واما من جعله
كالطلقات الثلاث فليس من صريح الناطق ولا مما اجمعوا على انه من كناياته فلا بد ان يقال هو مثل حكم الصريح
او الكناية وهذا التشبيه بعين القياس نعم بعد ثبوت هذه المشابهة يدخل تحت قوله اذا طلقتم النساء
ومن جعله على الواحدة اخذا باليقين فانما يكون بعد تشبيهه بالصريح او الكناية فلا بد من القياس ومن جعله
كالظهار اجراه مجراه في الحكم فهو القياس ومسروق لم يعتمد على البراءة الاصلية بل قاسه على قصعة من ثريد حيث
قال لا فرق عندي بينه وبين من حرم قصعة من ثريد ولان مسروقا تابعي فان عاصر الصحابة وقت اختلافهم فقد
ترك الصحابة البراءة الاصلية بسبب القياس لما بينا من انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص فيقتضي عمل
بعض الصحابة بالقياس وهو مطلوبنا وان لم يعاصرهم ذلك الوقت كان اجماعهم حجة وفيه نظر فان دلالة على
مذهب مسروق تبطل احتجاجهم به وجاز ان يكون الشبه خفيا عند بعض الصحابة فالحق ان التمسك بالنصوص هو غير

البراءة الاصليه كالقصص المتعلقة بالاصل وعن ط ان كلا من قال بان الصحابه لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى
البراءة الاصليه والى النصوص الجليه او الخفيه قال انهم عملوا فيها بالقياس وفيه نظر للمنع من الحكم الكلى
ثم من جواز رجوعهم الى احد الثلاثة وعن ى ان الراى وان لم يختص لغة بالقياس لكنه يختص به شرعا لقيام
دليله وهو ما روينا من ذم الراى واسم واجمعنا على ان المراد به القياس فعرفنا ان عرف الشرع يقتضي التخصيص
وفيه نظر لجواز كون الذم مقصورا على التخصيص وعلى س بان روايات الانكار وان كان صريحة دون روايات الاخذ
غير صريحه لفظا لكنها صريحة بحسب الدلالة فلم قلتم انه يلغيها ما ذكرتم من الترجيح ولو انقلب المنكر معترفا
لعكس لاشتهر لانه من الامور العجيبه ولما لم يشتهر لم يقع وفيه نظر لانا بينا عدم دلالة ما ذكرتم على الا
ولو دل لكانت دلالته اضعف من دلالة التصريح قطعا وهو كان في الترجيح واى عجب في رجوع المفتي عن قوله
لظهور ما لم يكن ظاهرا عنده وعلى ع ان شدة انقياد الصحابه الى الحق يمنع الخوف وفيه نظر لمنافاة قول
ابن عباس ونظرائه هيبته وكان مهيبا وعلى يا ان السكوت ان كان في اول الامر اما بعد انقضاء العصر
فالظاهر ظهور الحجه او البطلان فقوله لعل كل واحد اعتقد ان غيره اولى بالانكار قلنا لا بد ان يكون واحد
منهم اولى بذلك او يكون الكل في درجه واحده وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطا وفيه نظر لجواز
ظهور البطلان وقد وجد ما يدل عليه وهو ذم القائل به وليس اذا كان واحد اولى بالانكار يلزم اجماعهم على
الخطا لو تركوا الانكار اقصى ما في الباب انه يكون ذلك الواحد مرتكبا للخطا وعلى يب ان الاصل في كل ما ثبت
بقاؤه على ما كان وعلى يج بانعقاد الاجماع على ان القياس المناسب حجه وفيه نظر لمنع الاجماع فانه المتنازع فيه
يد ان احدا لم يفرق بين الصحابه وغيرهم فيكون الاجماع حاصلا ظاهرا وفيه نظر لان احدا لم يتعرض على عدم
الفرق اقصى ما في الباب عدم العلم بالفارق وذلك لا يستلزم العلم بعدمه واعلم ان بعض الاصوليين قرر الا
جماع على وجه اخر وهو ان الصحابه اختلفوا في فروع كثيره بالضروره وذهبوا فيها الى اراء مختلفه فان لم يكن
عن طريق كان اجماعا على الباطل وهو محال وان كان عن طريق فليس العقل لانه يقتضي البراءة الاصليه لا يخلو من
ان يكون قول كل من المختلفين قولا بالبراءة الاصليه فيكون سمعيا فان كان قياسا فالمطلوب وان كان نصا
استحق مخالفه المخالف العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها ولم يكن كل واحد
من المختلفين يعتقد كون صاحبه مستحق العقاب العظيم بسبب المخالفه وما ثبت بشرط القياس باطل لان كل
من قال انهم لم يتمسكوا في مذاهبهم بالنصوص الجليه ولا الخفيه ولا البراءة الاصليه قال انهم تمسكوا بالقياس فلو
اثبتنا غيره لزم خرق الاجماع وفيه نظر لانا لا نسلم ان ادعيت الاجماع على الاثبات العمل بالقياس او باسنادهم الى ذلك

مكابره

مكابره ولو سلم فلا نسلم ان اجماع الكل عليه لان اكثرهم منهم بل الذي يمكن ادعاؤه اجماع طايفة منهم
وهو ليس بحجه لما عرف من ان الاشهر ان حال الصحابه كحال غيرهم في وجوب البحث عنهم بل ادعى قطعيا
المعتزله في عائشه وطلحه والزبير وجميع اهل العراق والشام بقتالهم عليا عليه السلام وقال قوم من سلف القدريه
يجب رد شهادة عايشه وطلحه والزبير مجتمعين ومفترقين لان فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه وقال قوم تقبل شهادة
كل واحد اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه وترد اذا كان مع مخالفه للعلم بان احدهما فاسق وشك بعضهم في عثمان
وقتلته سلمنا لكن نمنع عدم مصيرهم الى نصوص خفيه او الى ادلة العقل على ما تقدم الثالث القياس يفيد
ظن الضرر فوجب جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن ان علة حكم الاصل كذا وانها موجودة في الفرع فانه
يظن ان حكم الفرع كالاصل ومعلوم ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم
ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب واما الثانيه فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب
العمل بما ترجح في الظن خاليا عن المضره والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض من وجوه
ا دليلكم مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعله ثم على وجود ذلك الدليل ثم على امكان ما يدل
على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول
ذلك الحكم فيه وسياتي الكلام على هذه المقدمات الخمس ب سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي
عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الاثنين
والثلاثه في الزنا وبما اذا ظهرت مصلحه لا تشهد باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه النبوه وبما
اذا غلب على الظن الدهري والكافر الذمي في هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كان الراجح
لا يقال الظن انما يفيد لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فساده لانا
نقول فالقياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل فساده فيتوقف على نفي دليل الفساد عنه فيقتضي ظن الضرر
فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت ظن الضرر ج يمنع يجب الاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم
بطرق عم فان الشارع اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطا
والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما ما دام لا يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز
الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا سلم عدم طريق العلم فيها وانما يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها من الكتاب
والسنه ولا وجدانا اماما معصوما يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل ثبوت الحكم د
سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظني اقوى من ظن القياس اذ تقديره يكون القول بالقياس

قولنا صحة الظن مع التمكن من العلم وهو غير جايز احتج عن ب بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات
الى تلك المظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي ولئن كان فانه مع وجود من
عدم المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع العمل من الدوران لا يصير عدمه جزءا من علة الثبوت لا شتغاله لكون العدم
جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قايم بالوجدان والذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه
اما على عدم الظن فلا ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزء من العلة
لتوقف وجود المعلول عليه وعن ح بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم
فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة في محل
استقصاء طلب العلم لا بد ان يرجع احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه
لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وعن بطلان الاجماع على
ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومع استقصاء الطلب حصل النظر وهو غير ممكن
بالعمل حسد وينتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وسطر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم الرابع عشر
علمت الامة من قولهم ولا نقل بها الى المنع من حسن بينهما ولم ينقل عنهم ذلك الا قياسا والاعتراض يمنع ان حكم ذلك
للقياس بل بعلمهم الامة المنع من العرب لفظا كان من قال القايل ما لفلان عندي حبة يعتقد في عرف اللغة نفي القليل والكثير
او تحول انه قياس معلوم لان منع التافيف معلل بالاذى وكون الاذى علة معلوم غير مظنون وهذه العلة موجودة
في الضرب بالقرون الخامس عشر اجمعت الامة على قياس غيره ماعز عليه في الرجم والاعتراض يمنع استنادهم الى القياس
بل اجمعوا على ان حكم الزناة حكم ماعز من قصد النبي عليه السلم ضرورة او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
او انه قياس معلوم فان كون الزنا شرط الاحصان علة في الرجم معلوم لا مظنون السادس عشر قد تعبد الله تعالى
بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة مع الاشتباه وان يصلي الى الجهة التي ظننا ان القبلة فيها وهذا تعبد بالاكثر
بالامارات وبالعمل بها والاعتراض من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة واوجب الصلوة الى اربع جهات
ومنهم من شرعه وفرق بان امارات القبلة عقلية لا سمعية والمانع من الامارة في القبلة دون الامارات المظنونة
الشرعية ولا يلزم من التعبد بالامارة في موضع التعبد بها في كل موضع الا الجامع الاتفاق اذا جاز التعبد بالامارة
في موضع جاز في كل موضع لان الشرع واحد وكذا المانع ولان التعبد في القبلة انما كان لانه لما لم يحصل العلم بها فان
لم يبق الا التعبد بالامارة لانا نقول الاول لا يدل على جواز التعبد بالامارة في الحوادث الشرعية ولا ينتج ذلك مسئلتنا
وجاز في الثاني التعبد بوجه اخر لحكم العقل فيستقر الحوادث على مقتضى العقل ولا يلزم عند اشتباه القبلة الصلوة الى جهة

المعترض

وكذا كل من فقد النص على الحوادث الا سمعا الا التعبد بالامارة م



من الجهات ويمكن التعبد الى جميع الجهات او الى اي جهة اختيرنا السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا يكون
اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدهما الا القياس ولو لم يكن حجة حتى لكل الحوادث
الا يكون الى حكمها طريق والاعتراض لا نسلم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث
اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت النصوص عامة كقوله عليه السلم في ما سقت
السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء وان كثر عدده وايضا ان اراد المستدل انه لا بد في كل حادثة من حكم
اي من تعينه لما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا
وان اراد بالحكم حكما شرعيا منعناه لجواز خلو كثير من الحوادث عنه الثامن عشر روي ان ابو هريرة ان رجلا من فزارة
قال للنبي عليه السلم ان امراتي ولدت غلاما اسود معرضا بنفيه فلم يجعله رسول الله صلى الله عليه واله قاذفا
ولكن قال عليه السلم لك ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها اسود قال نعم قال فانى ذلك قال لعل عرقا نزعه
قال عليه السلم وهذا لعل عرقا نزعه والاعتراض انه ليس ذلك قياسا بل هو تنبيه على امارة عقلية في حكم عقلي
البحث الرابع في القياس المنصوص على علته اختلفوا لما نص الشرع على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس ام الابتداء
من تعبد به فقال ابو الحسين وابو الحسين البصري وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال ابو اسحق
النظام والفقهاء وبعض الظاهرية ان النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها وقال ابو هاشم عبد القياس بها ان لم
يذكر ورود التعبد بالقياس وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها
تعبدا بالقياس بها والوجه عندي قول النظام لنا وجوه ا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف
عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول
ب قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا ينزل منزلة قوله حرمت كل مسكر اذ لم يكن للخصوصية مدخل في العلية
ح قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان
يترتب الحكم عليه اينما وجد د انه لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان تكون العلة هي مطلق الاسكار
او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول لزم وجود التحريم اينما وجد اذ يلزم من وجود العلة التامة وجود
معلولها وان كان الثاني لم يقتض العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قدر مشترك بين الخمر وغيره فيفتقر الخصوصيات
الى بيانها فيمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه مسكرا وهو القدر المشترك فلا يكون للخصوص
اثر في العلية احتج المانعون مطلقا بانه لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان
تكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس الا عند

القياس المنصوص العلة

على ما نصر الناس ... النقص ... اما ان ... من ...

لموت شايعة والمطلوب لا نعلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما صفت الموكبية لتلبسها بمحل خاص وهو محلها كالجوهر القائم بغيره لا الكون علة
للموكبية سلمنا امكان كونه معتبرا في العلة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة لانها سم ينبغي ان يمنع عن اكل كل حشيش يكون سما ويكون في الشرع كذلك لانه عليه السلام ما امر المكلفين الا بما
هو عند العرف سلمنا انه غير ساقط عرفا الا ان الظن الحاصل يستفاد لان علة الحكم وجب ان يكون منشأ الحكمة
ولا مدخل في كون الاسكار مانعا عن الحمل او بدلا بل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا اتفق على ظننا ذلك وجب الحكم
بالاحتراز عن الضرر المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير ظاهر لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه
مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار امتنع ذلك الاحتمال لاعتراض بان الحكم انه عنى بها ما يقتضي الموكبية فهذا الحجة
يمنع فرضا بدون الموكبية وان عنيت شيئا آخر بحث متى فيه ذلك الاحتمال فهنا لا نسلم انه لا يدفع ابطال ذلك
الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يلغي هذا القيد قلنا ذاك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة
من تناول المضر علم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك علة الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك
ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانا غلب على ظننا كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فحينئذ
يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس حجة فالمستقصر على علة الحكم لا يقتضي اثبات
مثلها في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس قوله لو صرح بان العلة هي الاسكار لا ينفي هذا الاحتمال قلنا في
الصورة بتسليم الاسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب
علم ثبوت هذا الحكم في كل حاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك الحالات متأخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فحينئذ يكون العلم بثبوت
هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى قال على هذا الوجه اندفع الاحتمال المذكور واعلم ان المحقق في هذا الباب ان
محل النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من النبيذ لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت سلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر لا يعم
وان التعليل بمطلقه يعم لكنهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا ظاهر في
العموم الاسكار اولا وهو غير المعنى الذي وقع النزاع فيه بخلاف ما اذا كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار
الخمر لكن مطلق الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار الخمر ولكن قام فلا يثبت الحكم في غير الخمر
ولو كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة قوله علة الحرمة الاسكار وجب التعميم فيجب ان يحمل البحث هل قوله حرمت الخمر لاسكاره

بمنزلة علته العموم الاسكار اولا لان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه
احتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها فيحال ان يترك اكل كل رمانة لحموضتها حامضة اما من اكل رمانة
لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة واعترض عليه بجواز ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك
حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه الرمانة بعينها حاصلة في سائر الرمانات قلنا
لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك قوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا لا يجب لذلك
العلم باكل لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود لم
توجد في كل الرمانات الثانية وفيه | نظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المتصلة بهذا المحل صارت
العلة قاصرة وامتنع التعميم اجماعا **البحث الخامس** في تعدية التحريم من التافيف الى سائر انواع الاذى اختلف
الناس في ان تحريم الضرب بتحريم التافيف فقال بعضهم قياس وشبهه جليا وقال انه ليس بقياس بل العرف
نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو دل تحريم التافيف على تحريم انواع الاذى
فاما بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من
الضرب واما بحسب العرف وهو باطل لانه على خلاف الاصل والله لو ثبت هذا النقل في العرف لما حسن
من الملك اذا استولى على عدوه ان ينهى الجلاد عن الاستخفاف به وان كان يامره بقتله واذا بطل دلالة اللفظ
عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه يشهد بتحققه
حتى صار اصلا لقياس عليه ولان التعدية على خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى من الاخر وحسن نهي الجلاد
عن الاستخفاف لما فيه من اراده واحتج الاخرون بوجوه | لو كان ذلك بالقياس لما قاله المانع منه ب
لو منع الله تعالى من التعبد بالقياس الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التافيف ج اجمعنا على ان
قولنا فلان لا يملك حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان المملوك حبة وكذا اذا قلنا فلان مؤتمن على قنطار فلم
يفد في العرف انه مؤتمن مطلقا فالفهم يسارع الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة
بالعرف فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذا لما وجد الفهم اليه | اعترض على | انه من
القياس يقيني كما علم علية الحكم في الاصل ووجود مثلها في الفرع فانه لا بد ان يعلم ثبوت الحكم في الفرع ومنه ظني
وهو الذي يكون احدى مقدمتيه او كلتاهما ظنية والقياس في هذه الامثلة من النوع الاول فلم يقدح المنازع في القياس
الظني فيه وهو الجواب عن ب وعن ج ان قوله ليس له عندي حبة يقتضي نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة لا انما
نقض لعدم تعرض كلامه له وقولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة

عبارة عن النفرة التي على ظاهر الفؤاد والقطع بما في شيتها واما ما حكاه عنه بالنقل العرفي للتضررات والضرر في مثلها
ومولها فلان موقن على منظار يعد كونه موقنا على دونه للدخول فيه اما ما فوقه فلا يدخل عنه ومن نظر فانه
من يخرج هذا النوع عن القياس ويعده دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا بحمل على الحكم هنا معلوما لانه
لا علية هنا ولا قياس فكيف يكون يقينيا ولا سيما ما ذكر جوابا عن ب لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب
من تحريم التافيف وان منع من القياس الشرعي وحرمه فكيف يكون القياس يقينيا حينئذ الا ان يمنع حصول العلم
من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس له عندي جهة يفيد نفي الاكثر منها لوجود الجهة فيه
ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الازيد وان لم تكن الجهة موجودة فيه اذا تقرر
**البحث السادس** في التناسب
بين حكم الاصل والفرع بثبوت الحكم في الاصل ان كان تعبدا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق
القطع رتبة وان لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
فان تحريم الضرب هو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل وهذه نظرا ان تحريم التافيف يفضي تحريم
من قبيل الاولى بمعنى ان الحكم في الفرع اولى وهو معنا من لا اقوى فلا يعد الثاني قسما للاول وقد يكون مساويا له
على التسليم لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانه يقاس عليه البول في الكوز وصبه في الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل
والفرع وهذا يسمى بالقياس في معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك جميع الاقيسة التي تمسك بها الفقهاء في مباحثهم
ظراهم وبحسب مراتب الظنون تحصل مراتب التفاوت وهي غير محصورة لعدم انحصار مراتب الظن
**تنبيه**
لما ظهر بطلان العمل بالقياس الا ما كان منصوصا على علته وجب النظر في القياس واركانه الاربعة وبيان شرائطها
ومعرفة العلل المنصوص عليها وابطال ما عداها من المستنبطات بالطرق التي سنها العجم ونسخ تلك الطرق
وما يلحق بذلك ونحن نذكر جميع بعونه تعالى
**الفصل الثالث** في طرق التعليل وفيه مباحث **الاول** في امكانه
اعلم ان حاصل القياس يرجع الى اصلين كون الحكم في الاصل معللا بكذا وثبوت ذلك الوصف في الفرع والاول
اعظمهما وقد نازع في ذلك نفاة القياس فقالوا اما ان يراد بالعلة المؤثرة او ما يكون داعيا للشرع الى الحكم
الحكم
او ما يكون معرفا او معنى رابعا والاقسام الاول باطلة وكذا الرابع لعدم افادة تصوره اما قلنا ان الاول باطل لان المراد
من العلة المؤثر في الحكم والموجب له لان حكمه تعالى عند الاشاعرة خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله
فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال
على جهات مخصوصة مبنيا على الحسن والقبح العقليين وقد انكرهما الاشاعرة فلا يليق بهم تفسير العلة بالموجب
وايضا الواجب ما يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض اللااستحقاق وتركه

ان لا يفعل

ان لا يفعل وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك لكان معللا بالعدم وهو محال لا يقال
يجوز ان يقال القادر لا ينفك عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فعل ضده فاستحقاق العقاب على
فعل الضد وهو ثبوتي لانا نقول هذا لا يستقيم على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لجواز خلو القادر
من الفعل والترك عندهم ولان فعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب
ولو فرض الاخلال بالواجب من غير فعل الضد استحق الذم والعقاب فاذن المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو
ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده وايضا لو كانت العلل الشرعية مؤثرة لم يمتنع العلل الكثيرة على الحكم
التلازم
الواحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلة يجب عند وجودها وجود الحكم فيستغني عن غيرها فلو تعددت
استغنى بكل منها عن الاخرى فيكون محتاجا الى كل واحد حال الاستغناء عنه وهو محال وبيان بطلان التالي انه
اجماع
لو زنا وارتد او قتل ونحو ذلك كان كل منهما علة مستقلة في الحكم وهو واحد لامتناع المثلين وسقط بزوال فرعه
يلزم المحال من جهة اخرى وهو استناد ترجيح استناد احد الحكمين الى احدى العلتين من غير مرجح وايضا كون
القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا
مع ان العدوان صفة عدمية لان معناها انها غير مشروعة كان العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال ولا
يجوز ان يكون شرطا للصدور الاعن المؤثر لان المطلق لكن حاصله قبل حصول هذا الشرط حدث عند حصوله
فوصف العلية امر حادث لا بد له من مؤثر وهذا الشرط لو جعلنا الشرط عدما لزم تعليل العلية بالعدم وهو محال
اعند بعض الفقهاء ان هذه الاشكالات انما تتوجه على تقدير جعل الاوصاف مؤثرات لذواتها في الاحكام
ونحن نقول كونها عللا امر ثبت لها بالشرع فهي لا توجب لذاتها الاحكام بل بجعل الشرع وعليه عول الغزالي وهو باطل
لانك ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما زنا انسان فاعلموا انه وجب الرجم فنسلم لكن يرجع حاصله
الى كون الزنا معرفا وهو غير ما نحن فيه وان اردت انه جعل الزنا مؤثرا في الحكم فهو باطل اما اولا فلانه معترف
بان الحكم خطابه القديم فلا يمكن تعليله بالصفة المحدثة سواء كانت تلك الموجبة بالذات او بالجعل واما ثانيا فلان الشرع
ان لم يصدر عنه امر البتة عند جعله الزنا علة فلا جعل وان صدر فاما الحكم فالمؤثر فيه الشارع لا الوصف وقد
فرض ان المؤثر الوصف هذا خلف او ما يؤثر في الحكم فيكون تاثير الشارع في ايجاد ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر
في الحكم لانه فيكون مرجعه لذلك الا بالشرع ولا الحكم ولا ما [illegible] لم يحصل الحكم حينئذ فلم يجعل الشارع
ذلك الوصف موجبا له وقد فرض كذلك هذا خلف واما الداعي فلانه في الحقيقة موجب لان القادر لما
صدق فعل الشيء وضده لم يترجح ما علمه لاحدهما الا لما علم انه مصلحة فيكون العلم هو الذي لاجله صار فاعلا لاحدهما

بدلا عن كونه فاعلا للاخر فالعلم هو الموجب لتلك الفاعليه والموثر فيها فهو معنى قول القايل الكل من الشرع لو اثبت هذا
فهو محال في حقه تعالى لان كل فاعل لغرض مستكمل به لان حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه ان كان
استويا استحال ان يكون غرضا وان كان احدهما اولى كان حصول تلك الاولويه معللا بفعل ذلك الغرض وكل من
على غيره ليس واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن فلا يكون كماله تعالى صفة واجبة بل ممكنه
الزوال وهو محال لا يقال حصول ذلك الغرض وعدمه سوا بالنسبة اليه تعالى وليس سوا بالنسبة الى العبد فيفعله تعالى
لغرض عايد الى العبد لا اليه لانا نقول كونه فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل له ان استويا بالنسبة اليه تعالى
من كل الوجوه استحال ان يكون داعيا له الى الفعل لم لا يصح من المعتزله لقولهم لو لم يفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا
وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال وايضا البديهه حاكمه باختصاص الغرض في جلب النفع ودفع الضرر والمنفعه هي اللذه
او ما يكون وسيله اليها والمضره الالم او ما يكون وسيله اليه والمستلم الى اللذه مطلوبه بالعرض والمطلوب بالذات هو
اللذه وكذا وسيله الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات الالم خاصه فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذه
ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل كل لذه ودفع كل الم من غير واسطه فيستحيل ان يكون فاعليته لسبب لاجل تحصيل
اللذه ودفع الالم لان السبب انما يحصل بغيره لو لزم من عدم ما فرض عله او ما يقوم مقامها عدمه والا لا استقل المعلل به
ولهذا لم يتم عليه بسبب الباب وجعل الحوالب للسما والارض ولو اثبت هذا افتقر لما لم يكن فاعليته تعالى لتحصيل
ودفع الالم موقوفة على هذه الوسايط ولم يكن فاعليته للوسايط موقوفة على فاعليته لتلك اللذات والالام استحال
تعليل احدهما بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعيه لما عرفت ان الداعي عله لتعليل العله الفاعليه واما المعرف
فانه باطل ايضا لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بكذا لم يرد المعرف والا لصار معنى الكلام الحكم في الاصل معلل بكذا لم يرد
المعرف والا لصار معنى الكلام الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطه الوصف الفلاني وهو باطل لان علته الوصف لذلك الحكم
لا يعرف الا بعد معرفه ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب اما الاشاعره فانهم يفسرون العله بالمعرف
قوله الحكم معرف بالنص ولا يكون الوصف معرفا له قلنا الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم
ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف معرفا في الفرد الاخر من افراد النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون
ذلك تعريفا للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينفك عن المدلول
واما المعتزله فانهم يفسرون العله الشرعيه تارة بالموجب والاخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات واعلم
ان القياس والتعليل لا يتمشى على قواعد الاشاعره لان الاسكار ان كان علة في تحريم الخمر بمعنى الباعث بطل قولهم
انه لا يفعل لغرض وان كان بمعنى الامارات كما هو المذهب وهو باطل لثبوت الحكم فيه بالنص وكون المعرف هو النص لا غيره

واما

فاما غيره فلا دليل على كونه علة فيه اذا الموجب للتعليل هو الافتراق ولم يعلم بعد وفي صور الافتراق هو الاصل اعلم
واما المعتزلة فانهم يسندون الاحكام الى الحكم والمصالح ويعللون الشرع كما سنعرفها الا انه جعل الوصف علة باعثا
فان الوصف علة لانه لا يجعل جاعل فيبطل ما اوردوه من الشبه اما | فلما مر من الحسن والقبح العقليين
واما الثاني ففيه نظر اذ لا يصح الاستدلال بكون الاستحقاق والاستحقاق وعدمها على ان الاستحقاق صفة لان الظاهر عند
العقل انما هو الامور الثبوتيه وبواسطتها تعرف العدميات ودخول حرف السلب لا يصلح دليل الوجود في العدميات
كما وجد في الامور الثبوتيه وترك الواجب من القادر مستند الى ارادته وداع فاستحق العقاب لهذه العلة الوجوديه
على انا نمنع كون الاستحقاق ثبوتيا بل هو وصف اعتباري والا لزم التسلسل وفي ح نظر لمنع اتحاد الحكمين فيما ثلما
فان استحقاق القتل بالرده مغاير بالنوع لاستحقاقه بالزنا ولهذا لو تاب يخلي احدهما دون الاخر فلا ولا نقل بالعكس
وفي د نظر فان العدم وانه ليس عدما مطلقا بل هو وصف يتصف بعدم الاستحقاق سلمنا لكن العدم جاز ان يكون
جزءا من العله وشرطا والعليه ليست وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل بل هي امر اعتباري محل اسناد مثله اليه ويكون
العليه لم تكن حاصله قبل الشرط وحصلت عنده لا تقتضي تعليلها به واما كون الغرض مقتضيا للاستفصال فمدفوع
بمنع ان العبث عين النقص والله تعالى كامل لانه لا يقع عليه العبث ويمنع الاستكمال بالغرض والله تعالى كامل لانه
والكامل لا انه لا يفعل الا ما هو الاولى في نفسه ولا يستلزم ذلك تحصيل كمال له قد كان فاقدا سلما حصول الاولويه
لكنها من الاعتبارات الاضافيه كالخالقيه والرازقيه والموجديه ويمنع انتفاء الداعي لو تساوى نفع الغير وعدمه
بالنسبة اليه لان نفع الغير مطلوب في نفسه حسن عند العقل وبالجمله قول الاشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم اخذوه
من الحكما واستعملوه في غير موضعه لان الحكما لم ينفوا العلل الغايية عن الاشيا الى كمالاتها والا لبطل علم منافع
الاعضا وفوايد العادات وعلم الهيئة واكثر الطبيعيات وغيرها بل قالوا ايجاد الموجودات عنه تعالى على اكمل ما يمكن لان
خلق الشي ناقصا ثم تكميله معضد نا بانه تعالى كامل لذاته قادر على تكميل كل شي بحسب استعداده فخلوه سنا فانا
الى كماله من غير استعداد فتدبير والعرض الذي نحوه استيناف ذلك الكلام في الاكمال بالقصد الثاني لستقصا الكلام
في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام لان الغرض المتعلق به **البحث الثاني** في النص على العلة النص على العلة قد يكون قطعيا
وهو ما يكون صريحا في الموثريه مثل لعله كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا اما من الكتاب او السنه
وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن وان والبا واللام كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله عليه السلام كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافه التي دفت
السياره وهو يدل على تعليل الوصف الذي دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغه به لا يقال اللام ليست صريحة في العليه لدخولها


العلل م
لدعم
داي الاعراب مرددي المعر

في لفظ العلة كما يقال لعلة كذا ولو كان للعلة كان تكريرا والله تعالى جاد ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس فبالاجماع لا
يجوز ان يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليس اللام للغرض ولانه تعالى اصلح للعبد تعالى ولا
يجوز ان يكون ذاته تعالى غرضا ولانه يقال لم فعلت كذا فيقول لاني قصدت ان افعله وكل هذه ليست عللا لانها
ليست موثرات ولا بواعث على الفاعل لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل وهو لم يجئ وهذه الاشيا ان لم
تكن عللا وجب القول بكونها مجازا فيها وايضا في | نظر لانا انما نكيد (?) مشهور في اللغة من غير تكرير فجاز ان يكون دخوله
للتاكيد كما دخل في المتعجب عليه وفي ب نظر لانا لم نجعل اللام مطلقا للعلة بل في حكم اقترن بوصف صالح
للتعليل ولا مجال لسواه مثل دخلت السوق لشرا اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته ولا
يقال انما التعليل فيما ورد فيه للاشعار بمثل العلل للوقف واما كي فلقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنيا اي
كيلا يبقى الدولة بين الاغنيا يستعمله غيرهم واما من فلقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما الفا فلقوله
عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح
المسك وقوله عليه السلام في حق محرم وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا وكقوله انها من الطوافين
انها دم عرق واما ان فكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله جزاء بما كانوا يعملون واعلم ان صواب الالحاق وذلك العلة
لما اقتضت دخول المعلول حصل معنى الالحاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم انا قد بينا ان القياس المنصوص على
علته صحيح اما غيره فلا وقد ذكرنا النص والاجماع كالنص في جواز دلالته على التعليل وهو وجوب التعدية كالولد (?)
اجماع الامة في عصر ما على ان وصفا ما علة حكم اما قطعا او ظنا كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية
لا يقال كيف يتصور الخلاف في مسايل الاجتهاد مع تحقق الاجماع على العلة قطعا لانا نقول انما يتصور لو كان وجودها
في الاصل او الفرع ظنيا ونحن الان نذكر الطرق التي جعلها القايسون دالة على العلية من غير النص ونبين فسادها بعون الله تعالى

**البحث الثالث** في الايما والتنبيه اعلم ان اللفظ اذا لم يكن دالا بالوضع على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله كان
دالا على العلية بالتنبيه والايما وانواعه خمسة **الاول** ترتيب الحكم على الوصف بفا التعقيب في كلامه تعالى او كلام رسوله
او الراوي عنه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وكقوله عليه السلام من
احيا ارضا ميتة فهي له وقوله ملكت نفسك فاختاري وكقول الراوي زنا ماعز فرجم وهذا على وجهين | ا ان تدخل
الفا على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة
ملبيا ب ان تدخل الفا على الحكم ويكون العلة متقدمة اما بان تدخل على كلام الشارع مثل فاقطعوا ايديهما او على
كلام الراوي مثل فرجم وقد ذهب القايسون (?) الى انها تدل على ان ما رتب عليه الحكم يكون علة للحكم لان الفا للتعقيب ويلزم

منه الشبيه

منه الشبيه اذ لا معنى لكون الوصف شبيها الا انه يثبت الحكم عقبه ولبس في تلك بعد ان هو موضع الفا للتعقيب في كالكون
في الاسباب تكون في غيرها بل في ضدها كاشيلا حسنت الكل مطلقا وقد يرد مطلق الجمع بمعنى الواو **تذنيب**
فالواحد له الفا في كلام الشارع ابلغ لما فان العلية من قول الراوي اذ يتطرق الى الراوي من الخلل ما لا يتطرق
الى الشارع وما ورد في كلام الراوي يتفاوت في القوة والضعف فالراوي الفقيه اقوى وغيره يحصل به ظن ايضا
لان عدالته وعلمه بكون الفا للتعقيب يقتضيان انه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفا لما
فيه من التلبيس بنقل ما لا يفهم منه التسبيب ولا يكون شبيها ولما كان تعليقه بالزنا اولى من تعليقه بالقيام والاكل
وغيرهما واعلم ان الذي يستدل ما العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الاحراز لان اشعار العلة بالمعلول
اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلة دون العكس **النوع الثاني** ان يرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم
امر فيحكم عقيبه بحكم وجودا او انتفا فانه يدل على التعليل حيث اورد في معرض الجواب كما روي ان اعرابيا
جا الى النبي صلى الله عليه وآله وهو لاطم وجهه ناتف شعره يخرق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي
عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له النبي عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على كون
الوقاع علة للعتق لان الاعرابي انما سال عن واقعته لبيان حكمها شرعا والنبي عليه السلام انما ذكره في معرض الحكم
الجواب لانه لو ذكر ابتدا لكان قد اخلى السؤال عن الجواب واخر البيان عن وقت الحاجة وهو وان كان جايزا الا انه
على خلاف الظاهر واذا كان جوابا عن سواله كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير جامعت فاعتق وحينئذ
يلتحق بالنوع الاول لكنه دونه في الظهور والدلالة والاعتراض ونسلم صلاحيته هذا للجواب لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام
اذا ذكر عقيب السؤال حصل ظن كونه جوابا عن ذلك السؤال فربما ذكر جوابا عن سؤال اخر سبق او لغرض اخر اذ جاز
له عن هذا السؤال كما لو قال العبد لسيده دخلت دار فلان فقال السيد اشتغل بامرك واترك الفضول ولا يبطل
هذا بانه لو لم يكن جوابا عن هذا السؤال لكان تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز لاحتمال معرفته عليه السلام
بانتفاء حاجة ذلك المكلف الى ذلك الحكم في ذلك الوقت فلا يكون امرا من الرسول عن ذلك الجواب تاخير البيان عن وقت
الحاجة وايضا فيه نظر وهو انه يمكن عدم وجه تلك التسبيبة المسؤول عنها وهو عليه السلام انما اخر الجواب انتظارا للوحي
سلمنا ان قول الرسول عليه السلام مشعر بالتعليل لكن يمنع ان قول الراوي كذلك لاحتمال اشتباه الامر عليه فظن ما ليس
بجواب جوابا احيب عن | ا بانه الا كذلك الكلام الصالح لكونه جوابا عن السؤال المذكور عقيبه على كونه جوابا والنقص
التي ذكروها نادر وهو مرجوح وعن ب انا نعلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه امر ظاهر يعرف بالضرورة
عند ماهر المتكلم ولا يسمع الى طرد فيه وفيه نظر فان الاشاعرة لا يسلمون ذلك لانهم لم يعللوا الاحكام بالحكم والمصالح

فلا حكم مصلحي لكونه جوابا دون حكم بل كل شيء صالح ان يكون جوابا يعني كل شيء والضرورة معه ولا سيما في كلام الراوي
ان يعرف كونه جوابا بالضرورة عند عدم الظن كما في قصته **النوع الثاني** ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا
للحكم لم يكن في ذكره فائدة وهو يتنوع على اقسام ا ان يدفع السؤال المذكور في صورة الاشكال فيذكر الوصف كامتناعه من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن للطوف اثر في التطهير لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وفيه نظر لما [illegible] وحرف التعليل هنا موجود
وهو ان فيدخل تحت المنصوص عليه [illegible] ذكر علة بل يكون [illegible] الكلب
ب ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فيعلم انه انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كقوله عليه السلام تمرة طيبة وماء
طهور حين توضأ بما كان ينبذ فيه تمرات لم يخرج عن كونه ماء ذكر علة لجواز الوضوء به والا كان ذكره حشوا وفيه نظر لجواز ان
يذكر ذلك لنفي المانعية لا لاثبات العلية ج ان يقرر النبي عليه السلام على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص
الرطب اذا جف لما سألوه عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن وفيه دلالة وتنبيه على العلة من ثلاثة اوجه
ا لو لم يقدر النقصان علة كان السؤال عنه عبثا ب ترتيب الحكم عليه بفاء التعقيب ج قوله فلا اذن واذن للتعليل
لغة وفيه نظر لانه داخل في قسم المنصوص د ان يعدل النبي عليه السلام عن حكم ما يشبه المسؤول عنه ويذكر عليه وجه
الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل تبطل الصوم أرأيت
لو تمضمضت بماء أكان ذلك مما يفسد الصوم فقال لا فنبه بهذا على عدم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الامر
المطلوب وفيه نظر لان هذا القسم ليس من هذا القبيل لان النبي عليه السلام انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهم عمر من كون
القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب
المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد
فلا لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس عينه ما يصلح لان يكون مانعا من الافطار [illegible] فلا يكون مفطرا
فلا اشتباه بما ذكره النبي عليه السلام ان يكون نقضا لا تعليلا ولان الاصل ان يكون الجواب طبق السؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا
لعدم تعلق الغرض بالزائد واخلال الناقص بالمقصود وعمر سأل عن كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب انما يكون
بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا مطابقا
للسؤال على ان النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال ه ان يعدل في الحكم الى ذكر
نظير محل السؤال كما روي عنه عليه السلام انه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عليه السلام أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه ذلك فقالت نعم

واعترض صاحب الاحكام بان هذا النوع ليس من هذا [illegible] نشاهد العمل [illegible] السادس
بتحميل م

فقال فدين الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سألت عن الحج والنبي عليه السلام ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين
نظير لدين الادمي فذكر النظير المسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ويلزم
من كون نظير الحج الواقعة علة للحكم المرتب عليها ان يكون المسؤول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة
ومثل هذا سماه الاصوليون التنبيه على اصل القياس لكونه عليه السلام نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤول عنه
بالعلة المومى اليها **النوع الرابع** ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر وصف فيعلم انه لو لم يكن ذلك الوصف علة لم يكن لذكره معنى وهو ضربان
ا ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث
فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل لا بكونه مؤثرا في نفي الارث علمنا انه العلة وفيه على ضعف الا ان يدل على خلاف ما
اشعر به اللفظ وهو تلبيس يكون منفصلا للشارع عنه وفيه نظر لانه يتوقف على مفهوم الخطاب وقد سبق عدم دلالته ب
ان يكون الحكمان مذكورين في الخطاب وانواع خمسة ا ان يفرق بما يجري مجرى الشرط مثل اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
يدا بيد بعد النهي عن بيع الربوي بجنسه متفاضلا يدل على ان اختلاف الجنس علة في جواز البيع ب ان يفرق بالغاية مثل ولا تقربوهن حتى
يطهرن ج ان يفرق بالاستثناء كقوله [illegible] الا ان يعفون د ان يفرق بما يجري مجرى الاستدراك لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يدل على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة ه ان يفرق احد الشيئين بذكر بعض صفاته بعد
تأثيرها بعد ذكر الاخر كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعتمد في هذا النوع على [illegible] للفرس سهم
ولا يعتد ذكر ذلك الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف سببا للفرق حصلت الفائدة **النوع الخامس** النهي عن فعل [illegible]
عدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في النهي منعه من الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا
السعي ونهانا عن البيع مع علمنا باستمرار جواز ذلك البيع في غير هذا الوقت علم ان النهي عن البيع لكونه مانعا من السعي
فذلك يدل على ان علة النهي المنع من الواجب وكون البيع مانعا من الواجب [illegible] كونه مانعا من الواجب فالشارع
في ان الجمعة كلاما لشان امر مقصود وهو بيان احكام الجمعة ولو ذكر في اثنائه شيئا اخر لو لم يعد لكونه علة لذلك
الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام كالنهي عن البيع لو لم يعتقد كون المنع علة للمنع عن السعي الواجب لم يكن مرتبطا
باحكام الجمعة وما سيق له الكلام ولا تعلق له **النوع السادس** ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة لما يعرف من النهي لاشتماله على تشويش الفكر وكذا اكرم العلماء
واهن الجهال فانه يتبادر الى الفهم كون العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة لما عرف من اعتبار الشرع المناسبات
دون الغايات فاذا قرن بالحكم وصف مناسب حصل غلبة الظن بكونه علة ولان عادة الشرع عدم اخلاء الحكم عن المصالح
والحكم فان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد وهذا لا ينافي قول الاشاعرة انه لا يجب تعليل افعاله بالاغراض فهذه انواع الايماء

وهنا مسائل الاولى الظاهر في تمام الايماء وان دل على العلة لكنه قد يترك لدليل اقوى معارض نحو قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه ظاهر في دلالته على ان العلة هي الغضب لكن لما علم ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء
الفكر غير مانع من القضاء وان الجوع والالم المبرحين يمنعان من استيفاء الفكر فانهما يمنعان من القضاء علم ان علة
المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر فعدل من ظاهر العلة هو الغضب لكنه مشوش غلط لان الدوران وهو
المنع للتشويش وجودا وعدما دال على ان العلة التشويش خصوصا وقد تخلف عن الغضب وجودا وعدما وبين
التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما منفكا عن صاحبه ثم يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاق
اسم السبب على المسبب الثانية انه هل يشترط في الوصف المومى اليه المناسبة ام لا اختلف الاصوليون في ذلك فقال
قوم بالاشتراط ونفاه الغزالي وجماعة اخرى لوجهين | لو قال اكرم الجهال واستخف العلماء استقبح منه وذكر في الروضة
وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاهانة لانه ليس موجبا للقبح هنا فان الجاهل
قد يستحق الاكرام لوصف آخر كالنسب والشجاعة والكرم والعالم قد يستحق الاهانة لفسقه او بدعة او غير ذلك فليس
الاقبح الا انه جعل الجهل علة في الاكرام والعلم علة في الاستخفاف فاذن ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم
يكن مناسبا اعترض بان علة الاستقباح انه اوهم الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف
فلما امر باكرام الجاهل فقد اثبت الحكم مع قيام ما ينافيه واثبات الحكم مع هذا المنافي لا يستلزم التعليل لخلو الصورة واجيب عن
| بانه عدم صح مكان استحقاق الاكرام مع الجهل فلا يكون الجهل مانعا منه والا لزم مخالفة الاصل وعن ب ان ثبوته في
بعض الصور يستلزم ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر فان المنافاة ثابتة قطعا بين الجهل والاكرام
ولهذا حكموا بالاستقباح منه ولولا المنافاة بطل اطراد الملزوم والاشتراك هنا اذا وضع ب انه لا بد للحكم من علة والا
لكان عبثا وهو ممتنع على الله تعالى ولا علة الا هذا الوصف لان غيره كان معدوما والاصل البقاء فلا يكون علة وفيه نظر
اما اولا فلانه غير ممتنع عند الاشاعرة لانتفاء الاغراض عندهم وعدم استقباح العبث واما ثانيا فلان التعليل بالوصف
غير المناسب محض العبث الثالثة اتفق القائلون بالقياس على صحة الايماء اذا كان ذكر الوصف المومى
اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان اللفظ دالا على الوصف بصريحه والحكم مستنبطا منه غير
مصرح كقوله تعالى احل الله البيع فانه صريح في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن صحيحا لم يستعقب اثره اذ لا
معنى لنفي الصحة الا لم يكن فعقبه العبث لا يحل لانه مكروه معلوم من الحل الصحيح لتعذر الحل مع انتفائها فذهب قوم
الى انه ليس مومى اليه لان الايماء انما يتحقق لو دل بوضعه على الوصف والحكم كما قلنا في الامثلة اما اذا دل على
الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم فلا يدل ذكره على كونه مومى اليه كما لو دل اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف

عادنا

فانه لا يدل على الايماء الى الوصف كما في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم وضعا والعلة
المطرد به مستنبط منه وليست مومى اليها وذهب قوم الى الايماء لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف وهو
الحل والصحة لازمة له فاستلزامه فالثابت للحل وضعا يدل على ان ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل فيكون ثابتا
فاستلزام الشارع لدفع وصف الحل ان اثبات الشارع للحكم مقرونا بالوصف المذكور مناسب دليل على الايماء الى الوصف
كما لو ذكر معه الحكم فلفظ عليه وضعا ثم ثبوتهما في الثبوت وان اختلفا في طريق الثبوت بان يثبت احدهما
بدلالة اللفظ وضعا والاخر مستنبط من مدلول اللفظ وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم
والوصف بطريق الوضع وهذا بخلاف ما لو علق الحكم بالوصف لا من حيث كون الحكم ثبت بطريق الوضع
وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف مستنبط منه لان الوصف المستنبط من الحكم
المصرح به في المثال المذكور لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح به ولا مناسبته لتحققه قبل شرع الحكم
بخلاف الصحة مع الحل والمعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما
من مدلول كلامه وقد يعلق في الوصف المستنبط بخلاف الحل مع الصحة البحث الرابع في المناسب وفيه مطالب
المطلب الاول في تعريفه وله تعريفات | قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وهو موافق
للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لهذا اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه لانه قد يقول
ان عقلي لا يتلقاه بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان تلقاه عقل غيرك بالقبول فانه ليس الاحتجاج علي
بتلقي عقل غيري له بالقبول اولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول وبهذا الاعتبار منع ابو زيد
وجماعة من الحنفية اثبات العلة في المناظرة بالمناسبة والاحالة ولم يمنع من التمسك به للناظر لنفسه لان العاقل
لا يكابر نفسه فيما يقضي الى ما يوافق الاسباب تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر
لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما ومظنونا
وعلى التقديرين فقد يكون دينيا ودنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون
وسيلة اليه واللذة قيل ادراك الملائم والالم قيل ادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لانهما من الوجدانيات
فانا ندرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما فهذا اظهر من كل ما يعرف به ح انه الملائم
لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعهما في سلك واحد وهذا
الثوب يناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم وهذا تعريف من يأبى تعليل احكامه تعالى بالحكم والمصالح الا انه
عليه تعريف من يعتقد التعليل د المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وصفه حصول ما

يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان الحكم وجوديا او عدميا وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة
ولما عرفت ان هذه المناسبة تسمى بتخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا من نص ولا غيره
كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه
وهو المظنة كالسفر للمشقة والفعل المعروف عند العقلاء انه عمد في العمدية لان الخفي لا يعرف الخفي **المطلب الثاني**
في تقسيم المناسب وفيه انواع **الاول** كون المناسب مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا فالحقيقي اما ان يكون
لمصلحة تتعلق بالدنيا او بالآخرة واقسام الاول ثلثة **ا** ان يكون رعاية المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة
حفظ احد المقاصد الخمسة حفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه عليه تعالى بقوله ولكم في القصاص حيوة وحفظ
المال بشرع الضمان والحدود وحفظ النسب بشرع زاجر الزنا فان المزاحمة في الابضاع يفضي الى اختلاط
النسب المفضي الى قطع التعهد عن الاولاد والى التوثب على الفروج بالتغلب وهو جالب للفساد والتقاتل وحفظ
الدين بشرع زاجر الردة والمقاتلة لاهل الحرب وقد نبه عليه تعالى في آيات الجهاد وحفظ العقل بشرع تحريم المسكر
وقد نبه عليه تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويلحق بها ما هو مكمل للضروري كحد قليل المسكر **ب**
ان يكون رعاية للمصلحة في محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية
له في الحال الا ان الحاجة تدعو اليه ما حاصله وهو تقييد الكفو الذي قد يفوت لا الى بدل وكذا المعاملات التي وضعها الشرع
كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وجميع المعاملات وبعضها اكد من بعض وقد يكون فيه ما يكون ضروريا [illegible]
على تربية الطفل الصغير وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ويلحق به رعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه
افضى الى دوام النكاح **ج** ان لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية
الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات وتقرير الناس على مكارم الاخلاق
ومحاسن التدبير وهذا على قسمين **ا** ان لا يقع على معارضة ما [illegible] كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية
الشهادة عن العبد لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم **ب** ان يقع على معارضة
معنى كالكتابة فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول واما الذي
يكون مناسبا لمصالح الآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمداومة على فعل الشرائع
والعبادات فان معظمها في سعادة الآخرة **تذنيب** كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما ظهر كونه من تلك
القسم وقد يقع فيه ما يخفى ويختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون مثاله ان حفظ النفس بشرع القصاص من
باب المناسب الضروري فجميعا نعلم ان من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لولا شرع القصاص

فيه

فيه لحصل الهرج والمرج ولتمادى الامر الى ان كل من يريد قتل عدوه يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص
عن نفسه فلذلك شرع في المثقل زيادة عن ثبوته في المحدد بل ربما كان اسهل ولا يحتاج في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق
علم وجوب القصاص بالمثقل واما ايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه وان كان من هذا الباب لانا لو لم نوجب قطع
الايدي باليد الواحدة لال الامر الى ان كل من يريد قطع يد انسان استعان بغيره ليدفع القصاص عن نفسه فسقط حكمه
شرع القصاص الا انه محتمل لعدم الدخول فيه لاحتياجه الى الاستعانة وقد لا يحصل فلذلك يحتاج الى جهة التفصيل
هناك ومن الحاجة الى شرعه في المفرد **تنبيه** الاجارة خارجة عن الاقيسة الخاصة فان مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارج
عن القياس الشرعي في المعاوضات فان قياسها منعا بل الموجود بمثله لكن احتمل ذلك في الاجارة لمكان الحاجة واعلم
ان الحاجة العامة تجري مجرى الضرورة الخاصة في حق آحاد الاشخاص والبيع ملحق بها على الضروري من جهة انه يفضي
الحاجة الى تبادل العوض بالعوض لان العوض لا يراد لذاته بل لمنافعها ويحصل بحرمان الخلق في الاعيان محافظة على منافعها
منها ثم المنافع اذا عرضت نوعا من العوض وظهر مس الحاجة اليها في المسكن والمركب ونحوهما التحق هذا بالامور
الكلية واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الاصلح والارشد ولا يظهر تعلق هذا الغرض
بالحاجة والضرورة ولهذا يسمى القياس الجزئي لا يعتبر جريانه في شخص واحد بل الاصل الكلي لا بد من رعاية الغرض ثم الحاجة
والاستصلاح في حكم الوجه الخاصة في حكم الجزئي عند التطرق المصالح والضوابط الكلية واما المناسب الاقناعي
فهو الذي يظن في الظاهر كونه مناسبا لكن يظهر عدم مناسبته عند البحث كتعليل الشافعي تحريم بيع الخمر والميتة
والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز
له والجمع بينهما باطل وهذا وان كان يظن المناسبة في الظاهر لكن ليس في الحقيقة كذلك لانا لا معنى لنجاسته الا عدم
جواز الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه **فائدة** قد عرفت ان المقصود من
الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموعهما وهذا انما هو بالنسبة الى العبد لانه ملائم له وموافق لنفسه ولهذا
اذا خير بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده وتحصيل المصلحة ودفع المفسدة المتعلقة بالدنيا اما ان يكون شرع
الحكم فيها مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول كالقضاء بصحة التصرف الصادر من
الاهل في المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما الثاني فكا
تحريم القتل وايجاب القصاص على القاتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة واما الثالث فكالحكم باشتراط
الشهادة ومهر المثل في النكاح **النوع الثاني** من تقسيم المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا او ظنا او
متساوي الاحتمال او يرجح عدم الحصول فالاول كالقضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى ثبات الملك والثاني كشرع

لا الى البدل لتعالمه عن جلب النفع ودفع الضرر والنفع [illegible] مقصود للعبد

القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الزوال فانه مظنون الحصول راجح
الوقوع فان غالب حال العاقل انه اذا علم انه يقتل اذا قتل لم يقدم على القتل فيبقى نفس المجني عليه واشباه
ذلك من الزواجر وليس ذلك مقطوعا به اذ الاقدام على القتل مع شرع القصاص يقع كثيرا والثالث نحو
كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك متساو وحسب بحد كثرة الممتنعين ومقاومة كثرة المقدمين
عليه لا على وجه الترجيح والعلية الحد الزهير على الخمر العالي والرابع كافضاء الحكم لصحة نكاح الآيسة الى
التوالد فانه وان امكن عقلا الا انه بعيد عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا وهذه الاربعة وان كانت مناسبة
من حيث المنفعة للنفس الا ان اعلاها القسم الاول للقطع به ثم الثاني لرجحانه ثم الثالث لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته
مقابلة المعارض بالقياس على صحة التعليل بالآخرين في احاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف في
غالب صور الجنس والا فلا كما في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه ظاهر في
ما عداها فيحمل هذا الوصف المرتب عليه الحكم من المقصود الموافق للنفس قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور
الجنس لم يصح التعليل به لعدم مناسبته كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء لمشتري الجارية
ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس فيما
عدا هذه الصورة لان المقصود من شرع الاحكام هو الحكم المنوطة بشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا لا
يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة **النوع الثالث** الحكمة اللازمة لعينا بطلها اما ان يكون باعثة عنه
او لا يكون والثاني اما ان يكون الوصف دالا على الحاجة اليها او لا فالاول كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة
من السفر والثاني كالحكم بصحة البيع لافضائه الى الانتفاع بما لعوض عن الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهر اذ ليس
وليس ناشئا عن البيع لكن البيع هو التصرف الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دالة
الحاجة اليه والثالث كما في ملك نصاب الزكاة فانه يناسب ايجاب الزكاة من حيث انه نعمة والنعمة تناسب الشكر
لافضائه الى زيادتها على ما قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والزكاة صالحة لان تكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة
واظهار النعمة يعد في العرف شكرا ولا يخفى ان مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لترتب ايجاب الزكاة على
ملك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن ملك نفس النصاب كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ولا الملك
النصاب دالا على الحاجة الى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع **النوع الرابع** الوصف المناسب
اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما فالاول اما ان يكون اعتباره بنص او اجماع
او ترتيب الحكم على وصفه في صورة بنص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان معتبرا

باعتبار ترتيب الحكم على وفق وصفه فاقسامه العقلية تسعة لانه اما ان يكون معتبر الخصوص وصفه او عموم وصفه
او خصوصه وعمومه فان كان معتبرا لخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلل
او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا لعموم وصفه دون خصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او
جنسه او في عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا فاما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لا يظهر ذلك غير
ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على اربعة **الاول** ما اثر الوصف في نوع الحكم مثلا السكر فان حقيقته اقتضت
حقيقة التحريم فكان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين الا باختلاف المحل وهو لا يقتضي اختلاف
الحال ظاهرا **الثاني** تاثير النوع في الجنس كالاخ من الاب والام فانها تقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم
في النكاح فالاخ من الابوين نوع واحد في الموضعين غير ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة وهذا القسم دون الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة
بين نوعين مختلفين **الثالث** تاثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء الصلاة عن الحائض معللا بالمشقة فانه قد ظهر
تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلاة وذلك كتاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين **الرابع**
تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف اقامة
لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة واعلم ان الجنسية مراتب واعم اوصاف
الاحكام كونها حكما ثم ينقسم الى الحكم والواجب منها ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة
الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة وما ظهر تاثيره في الصلاة اخص مما ظهر تاثيره
في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام فيدخل فيه الاوصاف المناسبة وغيرها
والاخص منه المناسب الضروري والاخص منه ما هو كذلك في حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تلحظ اذا
ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن اعتباره اقوى وكلما كان الوصف والحكم
اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون مقدما على ما يكون اعم منه اما المناسب
الذي علم ان الشرع الغاه وهو المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه وظهر مع ذلك الغاؤه
واعراض الشرع عنه في صورة فهو مما اتفق على ابطاله وامتناع التمسك به وعدم اعتباره اصلا كقول بعض
العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت
المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع

شرف العناية بنص الكتاب واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا شهد له اصل من الاصول في الشريعة بالاعتبار
بطريق من الطرق المذكورة انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا لان عموم كونه وصفا
مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة وسياتي واعلم ان كل واحد من هذه الاربعة
مع كثرة مراتب العموم والخصوص مندرج في كل واحد من هذه الاقسام الخمسة اعني الضرورية والحاجية وغيرهما
ويحصل هناك اقسام كثيرة ويقع فيما بينها معارضات وترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها النوع
الثاني الوصف باعتبار الملايمة وشهادة الاصل على اربعة اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل لان الوصف المناسب
اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع اولا والاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان باعتبار ترتب الحكم
على وفقه في صورة فان ثبت بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او كان جنسه معتبرا
في جنس الحكم فهو الملايم والمراد بالجنس هنا القريب وان لم يثبت بالاجماع ولا النص اعتبار عينه في جنس الحكم
ولا العكس ولا جنسه في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص ولا اجماع بل ثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص
الحكم سمي المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر
الغاوه في صورة من الصور فهو المرسل وهذا المرسل ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملايما ايضا كما
نقول ان قليل النبيذ وان لم يكن حراما قياسا على قليل الخمر لانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشرع لكن
اعتبر جنسه البعيد فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملايما للجنس
تصرف الشرع وان لم يعتبر جنسه في جنس ذلك الحكم سمي ايضا غريبا كالتعليل بالفعل المحرم في
القتل والتطليق الثلث في مرض الموت لو فرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها في حق من طلق
ملكه في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصود القاتل والزوج حتى صار يورث المبتوتة كحرمان القاتل
فعال للظالم بالمناسبة في مرض الموت يورث لان الزوج قصد الفرار فعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يورث
لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فقياسا على القاتل فلما لا يورث كان تعليل حرمان القاتل بهذا
تعليلا بمناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع اخر التفت اليه فالمرسل اذا كان غريبا او
ثبت الغاوه كان مردودا بالاتفاق وان كان ملايما فقد احتج به امام الحرمين والغزالي وهو منقول عن الشافعي
ومالك وذهب الاكثرون الى رده لان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا واشترط
الغزالي في هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا
لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين فيخرج بقيد الضرورية ما لو تترس

في جنسه

ويعلل تحريم قليل النبيذ بقليل الخمر

الكلام

الكفار في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما اذا لم نعلم تسلطهم لو كففنا عن رمي الترس
وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة
هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم ان الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في
جنسه متفق على قبوله بين القائلين بالقياس كقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا معتبر
في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة واما المناسب الذي ليس بملايم
ولا يشهد له اصل فهو مردود بالاجماع كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا عدم النص واما
المناسب الملايم الذي لا يشهد له اصل معين بالاعتبار بل اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على
اعتبار نوعه في نوعه فهو المصالح المرسلة واما المناسب الذي يشهد له اصل معين لكنه غير ملايم اي يشهد نوعه
لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه مناسب تحريم ما والشرع صيانة للعقل وقد شهد لهذا
المعنى النص بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول فهذا هو المسمى بالمناسب الغريب وقد تقدم المطلب
الثالث في ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة الاكثر على ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان كون الوصف مناسبا
انما هو لاشتماله على جلب منفعة او دفع مفسدة وذلك لا يبطل بالمعارضة لوجوه ا المناسبتان المتعارضتان
ان تساوتا لم يكن ابطال احديهما بالاخرى اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخرى وهو محال لان
المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى والعلة حاصلة مع المعلول فيوجدان معا حال عدمهما واما ان لا يبطل احديهما
بالاخرى حال التعارض وهو المطلوب وان كان احدهما اقوى لم يلزم التناسب ايضا لانه لو لزم التناسب لكان
باعتبار التنافي بينهما لكنا بينا عدمه لانهما اجتمعا واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود احدهما عدم الاخرى
ولهذا يحسن من القائل ان يقول الداعي الى اثبات الحكم موجود غير انه منعني عنه مانع ولو اختلت المناسبة لم
يحسن ذلك ب المفسدة الراجحة اذا صادمت معارضة بمصلحة مرجوحة فان لم يبق من الراجح لاجل المرجوح شيء
لزم مساواة المفسدة المعارضة لمصلحة مرجوحة من المفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وهو باطل بالضرورة
وان بقي من الراجح شيء لاجل المرجوح وهو باطل لان القدر الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة
لوجود التنافي في القدرين المتساويين فليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفعا معا او لا
والاول محال والثاني المطلوب وايضا ليس اندفاع بعض اجزاء الراجح بالمرجوح وبقاء بعضه اولى من اندفاع الباقي وبقاء
المندفع لتساوي الاجزاء في الماهية ج ورود الشرع باثبات الاحكام المختلفة باعتبار الجهات المختلفة كالصلاة في
الدار المغصوبة فانها سبب الثواب من حيث انها صلاة وسبب العقاب من حيث الغصب والجهة المقتضية للثواب

شتمله على المصلحة والمفسدة للعقاب مشتملة على المفسدة فالمصلحة والمفسدة ان تساويا اندفع كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة
ولا مفسدة فلا يترتب عليها مدح ولا ذم وقد فرض ترتبهما عليهما هذا خلف وان ترجحت احداهما كانت المرجوحة معدومة
فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هذا خلف وهذا مبني على ان الصلوة في
الدار المغصوبة عبادة من جهة ومعصية من اخرى د العقلا يشهدون بانه يعصي ان الانسان قد يصلي في حق لنا
ما فيه من المفسدة ولا يمكن اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة فالانما في هذا الكلام ٥ قد شهد في نظر الملك عند الظفر
بجاسوس عدوه قتله زجرا له ولامثاله عن الجنس المضرية والاحسان اليه واكرامه اما للاستمالة بعدوه او لقصد
كشف اسراره وايهما سلكه لم يعد خارجا عن قانون الحكمة ومقتضى المناسبة و اذا اجتمع الاخ من الابوين والاخ من
الاب في الميراث فقد تعارض في نظر الناظر تقدم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية لاشتراكهما
في جهة العصوبة والغا قرابة الامومة وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة ومع ذلك فالعقل يقضي بما لدى
النظر من غير احتياج الى الترجيح فان ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن قانون الحكمة ولو كان ترجيح
الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك اعترض عليه ا بانكم ان اردتم ان مناسبة الوصف مبنية على الدالة
المناسبة من المصلحة على وجه لا يتحقق المناسبة فلم ولكن لا يلزم من وجود بعض ما لابد منه من المناسبة
تحقق المناسبة وان اردتم انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة
امر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او الراجحة مناسبة ولهذا فان من حصل
مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا عن تصرفات العقلا ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى
هذا لا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وقوله العاقل الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون المناسبة
وقوله لم يتحقق عند مانع وان كان صحيحا في العرف وليس في ذلك الا احالة المانع المفسدة بمناسبة المصلحة لا بمعنى ان
الانتفا محالا على المفسدة مع وجود المناسب للحكم وعلى هذا فنقول بان مناسبة كل واحد من المصلحة والمفسدة قوله
يختل بعدم التساوي ويتقوم بمرجحية احدهما فالمختل مناسبتهما دون مناسبة الراجح ضرورة شرط
المناسبة لا لان كل واحد علة للاخلال بمناسبة الاخرى فيلزم في ذلك ما قيل وعلى ح بان الكلام انما هو فيما ترك
في اثبات حكم المصلحة يلزم منه اما تحصيلا للمصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر من مثال عدم الغصب هي
شغل ملك الغير بغير اذنه من ترتب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلوة فانا وان لم نقض بصحة الصلاة
فالمفسدة اللازمة من الغصب لا تختل بل هي باقية بحالها ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لاعتبر انتفا المفسدة
المفروضة بانتفا حكم المصلحة وليس كذلك وحيث لم يكن مفسدة تحريم الغصب لازمة عن حكم مصلحة كان من المناسب

اعتبار

اعتبار كل واحد منهما في حكمها وهي المصلحة والمفسدة اذ لا تعارض بينهما على ما تقرر وعلى ٥ انه مالم يترجح في
نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احد الطرفين من الاحسان او الاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى و
يمنع الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فلين الجزم بمناسبة الوصف في
نفس الامر قطعا لجواز ان يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه وقيل بترجيح المناسبة يحصل بلزوم راجحه او مساويه
لقضا العقل بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها واذا ثبت هذا وجب على المجتهد في احاد المسائل النظر الى وجه ترجيح احدهما
على الاخرى اما بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل بان يقول لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع
البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو
خلاف الاصل لان غالب الاحكام التعقل دون التعبد فادراج ما نحن فيه تحته اولى ولان معقول المعنى اقرب
الى الانقياد وادعى الى القبول فكان افضى الى المقصود من شرع الحكم واما بطريق تفصيلي بحسب المسائل والغرض بان
ما ذكرتم من البحث عن وصف اخر يمكن اضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو
معارض بما يدل على عدم ترجيحها وهو عدم الاطلاع على ما به يكون راجحا على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر
به وليس احد الجانبين اولى من الاخر لا يقال ما ذكرناه اولى من جهة ان البحث عن وصف صالح للتعليل وذلك لا
يتعلق بمحل الحكم فمحله متحد وبحثكم انما هو عما به الترجيح وهو غير منحصر في محل الحكم فان ما به الترجيح قد
يكون بما يعود الى ذات العلة وقد يكون بامر خارج عنها كما تكون ما ذكرناه اولى لانا نقول ما به الترجيح ان كان خارجا
عن محل الحكم فلا يحتف به الترجيح في محل الحكم وان كان في محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محلهما ولا
ترجيح من هذه الجهة وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المستدل والتعدد في محل بحث المعترض فان الظن الحاصل من التخيير
اما ان يكون متساويا او متفاوتا وبتقدير التساوي ورجحان ظن المعترض فلا ترجيح في جانب المستدل وانما يترجح
بتقدير ان يكون ما ظنه راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقدير من تقديرين اغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد وجب
ان نعلم ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبة انما يتفرع على رأي من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها
فحيث احالة انتفا الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضي فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت العلة
مرجوحة او مساوية فان انتفا الحكم بالمانع مع وجود المقتضي اما ان يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضي للاثبات
او مساو له او مرجوح بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قيل بمناسبة المقتضي للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا
والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم منتفيا لانتفا المناسب لا لوجود المانع فان كان مساويا وما قيل بانتفائه
كانت مفسدة المانع مرجوحة فقد قيل بانتفا الحكم له ولولا مناسبته لما انتفى الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم

عالمين بما يناسب لها ان يثبت ما ليس بمناسب **المطلب الرابع** في ان المناسبة هل تدل على العلية ام لا فذهب القائلون
بان المناسبة والاعتبار يدل على كون الوصف علة لان المناسبة تفيد ظن العلية لوجهين **الاول** انه تعالى شرع
الاحكام لمصالح العباد وهذا مصلحة تحصل من هذا الحكم فيظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فالمقدمات ثبتت وتدل على الاولى
وجوه **ا** انه تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فذلك
المرجح يستحيل عوده اليه تعالى اجماعا فهو عائد الى العبد وليس معنى له الا ما ليس بمصلحة لا معنى اجماعا
فهو لمصلحة العبد **ب** انه تعالى حكيم اجماعا فلا يفعل الا لمصلحة والا لكان عابثا والعبث على الله تعالى محال
لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا ما خلقناهما الا بالحق وللاجماع ولان العبث
يكون نقصا والله تعالى منزه عنه وتلك المصلحة ليست عائدة اليه اجماعا فهي للعبد **ج** انه تعالى كرم الادمي
لقوله ولقد كرمنا بني ادم فالسعي في تحصيل مطلوبه ملائم لافعال العقلاء مستحسن عندهم فظن الاكرام للادمي
يستلزم ظن انه لا يشرع الا ما يكون مصلحة له **د** انه تعالى خلق الادمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده ازاح عذره وسعى في تحصيل منافعه ليتفرغ باله فيتمكن من الاشتغال باداء
المامور واجتناب المنهي فاذن كونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما هو مصلحة له **ه** النصوص الدالة على
ان مصالح الخلق ودفع مضارهم مطلوب للشرع كقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين خلق لكم ما في الارض
جميعا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة
السمحة لا ضرر ولا اضرار في الاسلام **و** انه تعالى وصف نفسه بانه رؤف رحيم بعباده وان رحمته وسعت كل شيء
وشرع ما لا مصلحة للعبد فيه ليس برحمة ولا رافة فثبت بذلك انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة
صرحوا بذلك كشفا للغطاء فقالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على
مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من
قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا
يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا واما المقدمة الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه
المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بتعليله بالوصف اذا عرفنا كونه كذلك واما الثالثة وهي ان الداعي له تعالى الى شرع
ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلوجهين **ا** المصلحة المقتضية لشرع الحكم ليست غير هذه المصلحة لان ذلك الغير لم
يكن مقتضيا لهذا الحكم في الاول والا لكان الحكم ثابتا في الاول وذلك يفيد ظن استمرار هذا العدم على ما ياتي
في الاستصحاب **ب** العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يسد في الشاهد تعليل

مشروعية ذلك الحكم بتلك الحكمة فانا لو اعتقدنا في ملك انه لا يفعل الا لحكمة ثم دفع الى
فقير مالا وعلمنا ان فقره يناسب الدفع اليه ولم يخطر صفة اخرى تناسب الدفع ظننا ان علة
الدفع الفقر وان كان يجوز غيره لكنه مرجوح ولا يقدح في الظن ولو ظهر وجهان كالفقر والعلم فان شاء الله
انتفى ظن العلية في واحد بعينه فان العلم بحكمة الفاعل وبحصول جهة معينة من الحكمة والغفلة عن
غيرها يقتضي ظن اسناد الفعل الى تلك الحكمة فيكون في الغائب كذلك لان الظن دار مع العلمين وجودا
وعدما والدوران دليل العلية هذا فيحصل ظن ان العلم بحكمة الفاعل وباشتمال الفعل على جهة
مصلحة مع الغفلة عن سائر الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكيم انما يفعل لتلك الحكمة
والعلة تستلزم الحكم اينما حصلت فاذا حصل ذلك العلمان في افعاله تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى
انما شرع الحكم لتلك المصلحة فالمناسبة تفيد ظن العلية **الوجه الثاني** ان العلية للمناسبة تفيد ظن
العلية بعد تسليم ان معللة ليس لغرض ان دوران الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقاءها على اشكالها
وانوارها غير واجب لكن الله تعالى لما اجرى عادته على ابقائها على حاله فاجل لا جرم يحصل ظن البقاء
وكذا نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب والاحراق عند ملاقاة
النار غير واجب لكن العادة لما اطردت حصل ظن ساحم العلم بالتقاطع منا ذهنيا والحاصل ان تكرر
الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانما يحصل على ذلك الوجه وحينئذ نقول لما تاملنا
الشرائع وجدنا اقتران الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فاذن العلم بحصول احدهما
يقتضي ظن حصول الاخر وان اتفق التباين بينهما فالمناسبة دليل العلية لوجوب العمل بالظن للاجماع
الصحابة عليه وجوب اتباعه في احكام الشرع كما اشتهر في جمع عمر بن الخطاب حد الشارب ثمانين لقوله
علي عليه السلام انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري فاقامه
للشارب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه وتحكيمهم في امامة ابي بكر بالظن وقياسهم العهد
على العقد في الامامة وكقول ابي بكر اقول في الكلالة برايي وكقول عمر اقول في الجد برايي وقضى فيه بآراء
مختلفة والاعتراض ان يقال لم قلتم ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد ولم تخصص الصورة
المعينة بالحكم المعين لا بد له من مرجح قلنا سواء دعت حاجة التخصيص الى مخصص ام لم يدع لا
يمكنكم القول بتعليل احكامه تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل العبد ان وقع منه تعالى استند
الكفر والمعصية اليه فيستحيل القول بانه لا يفعل الا لمصلحة العبد وان وقع من العبد فالمرجح يكون

من ترك المعصية مع ان القدرة والداعي الموجبين لها من فعله تعالى كان قد فعل في العبد ما يوجب المعصية
ويمنع عقلا انفكاكه عنها فلا يمكن القول بانه تعالى يراعي مصالح العبد فان تمكن من الترك افتقر في
ترجيح احد المتمكن الى مرجح فان كان من العبد عاد التقسيم وان كان منه تعالى فان وجب الترجيح عند
عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما اوجب المعصية فلا يراعي المصالح وان لم يجب افتقر الى مرجح اخر وتسلسل
او ينتهي الى الوجوب لا يقال عند حصول المرجح يكون الفعل اولى بالوقوع من تركه الى حد الوجوب
لانا نقول حصول الترجيح ولا حصوله مع الاولوية ان كانا ممكنين فليفرض وقوعهما فنسبة الاولوية
الى الترجيح والاسح على السواء فاختصاص زمان الاولوية بالوقوع دون الثاني ترجيح الممكن المتساوي من
غير مرجح وهو محال فاذن القول باستناد التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل احكامه تعالى بالمصالح
واما مع عدم احتياج التخصيص الى المخصص فامتناع القول بتعليل افعاله واحكامه بالمصالح ظاهر
وايضا فان هنا ما يدل على امتناع تعليل افعاله بالمصالح وهو من وجوه الاول انه تعالى لو علل افعاله العباد
فلا يراعي في افعاله المصالح وبيان الاولى من وجوه | ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعله واقع على كمية وكيفية مخصوصتين مع جواز وقوعه على
غيرها ولا بد لذلك الاختصاص من مخصص والا لزم القدح في اثبات الصانع اذ المفيد للعلم به اختصاص
حدوث العالم بوقت وقدر معينين مع جواز وقوعه على غيرهما والتخصيص مسبوق بالعلم لانه عبارة
عن قصد ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه كذلك مشروط بالعلم بذلك الوجه لا يستحيل قصد العاقل
واما بطلان التالي فان الفعل يصدر من النائم مع عدم خطور شيء من التفاصيل بباله بل العاقل يفعل
امورا كثيرة لا يعلمها كالنطق بالحركة فانه ان كان عبارة عن تخلل السكنات فالفاعل للحركة البطيئة يفعل حركة
في بعض الاحيان وسكونا في البعض الاخر مع عدم علمه بذلك وان كان عبارة عن كمية قابلة بالحركة فلا شك
انه فاعل للحركة لا يعرفها اذ ذاك البطء بحسب ما يقع فعل عرضا مخصوصا في عرض اخر مع جواز ان
يحصل شا بمراتب البطء مع عدم خطور شيء منه بباله فعلمنا انه قد يفعل ما لا يعلم فالعبد غير موجد
ب مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه ممكن والامكان علة المقدورية فيمتنع وقوعه بقدرته تعالى
لان قدرة العبد لو صلحت للايجاد وفرضنا ان كلا منهما اراد ايجاده اجتمع على الفعل مؤثران مستقلان
وهو محال لوجوه مع المؤثر المستقل مستغني بكل منهما فلا حاجة اليهما ج لو اراد العبد تحريك جسم
حال ما اراد الله تعالى تسكينه وقدر كل منهما مستقلا بالايجاد لم يكن وقوع احد المقدورين اولى من الاخر فاما ان

بقيا

يفعا معا وهو جمع بين الضدين او يرتفعا معا وهو محال لان المانع من وجود كل منهما وجود الاخر فالمانع
حاصل حال تحقق الامتناع فيوجدان معا حال عدمهما لا يقال قدرته تعالى اولى بالايجاد لانها اقوى
لانا نقول انها اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور اخر لا تؤثر فيها قدرة العبد اما ما يتعلق به كل المقدور فلا
لانا فرضناه واحدا فيستحيل فيه التفاوت فيستحيل التفاوت فيما نحن فيه د لو قدر العبد على مقدور
ما لقدر على الجميع والتالي باطل بالضرورة فانه لا يقدر على خلق السموات والارض فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ان المصحح للمقدورية الامكان وهو واحد في الجميع فقد ثبت ان العبد غير موجد لافعاله
بل الله تعالى فالمعاصي من فعله تعالى ومعلوم ان الغالب على العالم الكفر والمعاصي فيمتنع القول بانه
تعالى لا يفعل الا مصلحة العبد لا يقال نسلم انه تعالى الخالق لافعال العبد لكن المكلف اختيار الايمان والكفر
والله تعالى اجرى عادته على خلق ما يختاره العبد منهما فمنشأ الفساد اختيار المكلف لانا نقول حصول
اختيار احدهما ان كان من فعل العبد خاصة لم يكن الله تعالى فاعلا للجميع بل فعل العبد وان كان من فعله
تعالى عاد الاشكال الثاني ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان لزم الجبر وهو يمنع من رعاية
المصالح فان قدر عليه فلا بد ان ينتهي الى مرجح من فعله تعالى يجب عنده الفعل فيلزم الجبر وهو يقدح في رعاية
المصلحة الثالث انه تكليف ما لا يطاق واقع فيمتنع رعاية المصلحة وبيان الاول من وجوه | انه
تعالى كلف بالايمان من علم كفره وصدور الايمان منه محال لاستلزامه انقلاب علمه جهلا ب انه كلفه حال
استواء الداعي مع ان الفعل حينئذ محال لامتناع الرجحان حال الاستواء فقد كلف بالمحال او حال الرجحان
فالراجح واجب والمرجوح ممتنع وبايهما كلف لزم تكليف المحال لان ترجيح المرجوح جمع بين الضدين وترجيح
الراجح تحصيل الحاصل ج القدرة اذا حصلت في العبد فان امر بايقاع الفعل في ذلك الزمان لزم المحال
لانه اذا وجد المقدور في ذلك الزمان فلو امره الله تعالى بايقاعه في ذلك الزمان كان امرا بايجاد الموجود وان
امر في الزمان الثاني لزم المحال ايضا لانه اذا لم يتمكن منه في الزمن الاول كان امرا بالفعل امر العاجز القادر
لانه اذا لم يؤمر في الحال بايقاعه فيه بل في ما يليه لا يقال انه لم يكن المراد بكونه مامورا معنى زائدا على الفعل
لم يكن للتعلق انه امر في الحال بايقاع الفعل في الثاني الا انه اعلم في الحال بانه لا بد ان يكون في الزمن الثاني بحيث
يصدر عنه الفعل ومع هذا الزمان لم يحصل الا الاعلام واما الالزام فانما يحصل في الثاني فيعود الاعتراض
انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان له مفهوم زائد فان حصل في الزمن الاول فقد امر في الاول بتلزيم
كونه مامورا بالشيء حال وقوعه وان لم يحصل الا في الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الاول اعلام لا الزام

والاول لم انما يحصل في الثاني فلزم ما ذكرنا من الامتناع حالة الوقوع د قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اخبر عنهم انهم كانوا مامورين بالايمان ومنه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر
عنه فقد امروا ان يصدقوا الله تعالى في اخباره عنهم انهم لا يؤمنون وهو تكليف ما لا يطاق ه فعل العبد
انما يحصل اذا خلق الله تعالى فيه داعية ملجئة الى الفعل واذا الجي الى فعل الكفر كان تكليفه بالايمان تكليفا
بما لا يطاق و الامر بالمعرفة ان توجه حال المعرفة لزم الامر بتحصيل الحاصل وان توجه حال الاشتغال يجب
ان يكون عارفا بالله لكونه بحيث يستحيل ان يعرف امر الله لما توجه عليه الامر كان تكليفا بما لا يطاق ز انه تعالى
امر بالترك وهو غير مقدور لان معناه بقاه على العدم الاصلي والعدم نفي محض والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما
متناقض لان الثابت في الثاني محال لاستحالة الترك فعل العبد وهو وجودي لانا نقول الاول قائم لان
الواحد منا قد يؤمر بترك الشي الذي لا يعرف له ضدا فلو امرنا في ذلك الوقت بفعل ضده كنا قد امرنا
بفعل شي لا نعرف ماهيته فيكون ذلك تكليفا بالمحال واذا ثبت تكليف ما لا يطاق امتنع تعليل افعاله
تعالى بالمصالح الرابع تخصيص خلق العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وبعده لا لغرض لاستواء
الوقت والزمان قبل العالم بل ليس الا العدم الصرف ويستحيل ان يحصل فيه وقت يكون منشا للمصلحة
واخر للمفسدة الخامس ان تقدير الافلاك والكواكب والعناصر والجبال والبحار بمقاديرها المعينة لا
يجوز ان يكون لمصلحة الخلق للعلم بانه لو زاد في مقدار الفلك جزءا لا يتجزى لم تتغير بسببه شي من مصالح العباد
ولا مفاسدهم السادس انه تعالى خلق الكافر الفقير بحيث يكون في المحنة من اول عمره الى اخره وفي الاخرة يكون
معذبا دائما مع انه تعالى يعلم في الازل انه اذا خلقه وكلفه بالايمان لم يستفد من ذلك الا البلاء والمحنة فكيف يقال
ان ذلك مصلحة له السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ربما قتل بعضهم بعضا
وجز بعضهم بعضا وقد كان يقدر على خلقهم في الجنة ابتداء وتخصيصهم بالشهادة الخشنة عن الشي لا بالعذاب انما
فعل ذلك ليعطيه العوض ليكون لطفا للمكلف حراما نقول لو اعطاه العوض ابتداء كان اولى واحسن من
ايلام ثم لا يكون لطفا لغيره الثامن ان الامة بين قائلين منهم من جعل افعال العباد مخلوقة لله تعالى
فيلزمه ان يكون خالقا للكفر والمعاصي وانواع الشرور مع اشتمالها على الحكم والمقاصد خلقها ومنهم من قال انها
مخلوقة للعبد واما كان له بواسطة خلق الله تعالى القدرة على ذلك وخلق القدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون
لحكمة التاسع لو سلم فعل الحكمة لما امات الانبياء وانظر ابليس بل كما اوجب تخليد اهل النار
فيها لعدم الحكمة فيه العاشر لو كان فعل الحكمة مقصود تعين حصولها ان اوجب الفعل كان لا فعله تعالى

مضطرا

مضطرا غير مختار وان لم يجب امكن وجوده تارة وعدمه اخرى فان ترجح احدهما لمقصود تسلسل
وان كان لا لمقصود فالمطلوب الحادي عشر لو كان فعله لغرض ومقصود فان كان ذلك المقصود
قديما لزم قدم الصنع والمصنوع وان كان حادثا فان توقف على مقصود تسلسل والا فالمطلوب الثاني
عشر ان حكم الله تعالى كلامه وهو قديم والمقصود يستحيل ان يكون قديما لاستحالة ان يوجد قديم غير الله
تعالى وصفاته واذا كان حادثا لزم تعليل القديم بالحادث وهو محال الثالث عشر لو كان فعله
لغرض فان كان فعله لذلك الغرض اولى من تركه لزم ان يستكمل بذلك الفعل وان لم يكن اولى امتنع الفعل
لعدم الاولوية الرابع عشر الحكم والمقاصد خفية وفي ربط الاحكام الشرعية بها ما يوجب الحرج في حق المكلف
بالاطلاع عليها والبحث عنها والحرج منفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس عشر ان وجود
الحكمة مما يختلف باختلاف الاشخاص ويمتنع وجود شرع الحكم والمناهي بعيد ان تكون علة للحكم السادس عشر لو كانت
الاحكام للحكم لكانت معللة بها قطعا لان الله تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعا ولو فعل ما فعل قصدا
لتحصيل تلك الحكمة لكان الظاهر منه انه يفعل على وجه يحصل به تلك الحكمة قطعا واكثر الاحكام من
الزواجر وغيرها لا تفيد ما قبل انه حكم لها قطعا السابع عشر انه تعالى قادر على تحصيل الحكمة من دون
شرع الحكم فيكون توسط شرعه عبثا الثامن عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من يميل طبعه الى جلب نفع
او دفع ضرر والله تعالى منزه عنه التاسع عشر ان الحكمة انما تطلب في حق من لو خلا فعله عن الحكمة لحقه
الذم وكان عابثا والله تعالى منزه عنه لانه متصرف في ملكه كيف شاء فظهر بذلك انه ليس لعل افعاله تعالى
رعاية المصالح ولا تعليل على الظن تعليل احكامه بالمصالح كما لو رأينا شخصا غالب احواله رعاية الاتقان لمن
سوراساه نحكم بحكم لا يغلب على الظن اشتمال ذلك الحكم على المصلحة هذا في حق الانسان المحتاج الى رعاية المصالح والله
تعالى غني عن المصالح ثم رأينا غالب افعاله تعالى كذلك مصلحة الخلق كيف يمكن تعليل احكامه بالمصالح سلمنا ان افعاله
تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يقتضي ان ذلك الحكم معللا بتلك
المصلحة واعتمادكم على الوجه الاول مبني على الاستصحاب والثاني مبني على الدوران وعلى الوجه الثالث لم قلت
انه لما حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حقه تعالى والدوران انما يفيد الظن اذا لم يظهر
وصف اخر في الاصل وقد وجد هنا الوجهين ا انا حكمنا بذلك في حق الملك لعلمنا بميل طبعه الى جلب
المصلحة ودفع المفسدة وهو مفقود في حقه تعالى ب المصلحة مع عدم الحاجة بل دفع الحاجة الخسيسة
فمن عرف عادة الملك انه يراعي هذا النوع او ذاك حصل له ظن ان غرض الملك من هذا الفعل اما هذا او ذاك

ورعاية الله تعالى في رعاية اجناس المصالح او انواعها مختلفة وكذلك فلا يكون الشي قبيحا عندنا وهو حسن عند
الله تعالى وبالعكس ولهذا المعنى ينقطع الان صحة شريعة موسى وعيسى عليهما السلام ويحسن شرعهما والتفاوت
غير معلوم الان نظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه آ انا فعاله
لو كانت لدفع حاجة العبد لاندفعت جميع الحاجات لاشتراكها في اصل كونها حاجة وبناءها مخصوصا بما له
بالاشتراك غير مانع الامتياز فلا بد الاشتباه لكل نوع من انواع الحاجة عن باقي انواعها لا يمكن حاجة فاذن التعليل بكونه
حاجة يوجب سقوط تلك الزيادة عن العلية واسقاط الحكم بحيث لها جالا الذي هو القدر المشترك بين انواعه فاذا
كان المسمى هذا النوع ما يصلح ان يكون داعيا له لزم اندفاع كل الحاجات لكن اللازم باطل قطعا فاسد التعليل
بالحاجة ب تعليل احكامه تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل لان العبادات التي كانت شرع موسى وعيسى
عليهما السلام كانت حسنة في ذلك الزمان وصارت قبيحة الان فلا بد ان يكون ذلك لانه حصل في ذلك الزمان
شرط لم يحصل الان او وجد الان مانع لم يكن موجودا في ذلك الوقت ولكن توقف المقتضي على وجود الشرط
او عدم حكم المانع خلاف الاصل ج الحكم لا يجوز تعليله بالحكمة لعدم انضباطها فيكون حينئذ ولا بالوصف
المشتمل عليها لانه انما يكون علة للحكم لاشتماله على الحكمة فيكون الحكم علة لعلة الحكم ويعود المحذور لاشتماله لازم
سوغ الحكم للحكمة لكن لا يلزم ان يكون ما ظهر من علة ولو ذلك لزم كون اجزاء العلة المناسبة عللا فجاز ان يكون
جزء علة فلا يلزم وجوده في الفرع وجود الحكم وهذه الشبهة اورد اكثرها فخر الدين الرازي ثم اجاب بان افعاله
تعالى مشروعة للمصالح على ما بينا والوجوه العقلية التي ذكرت لو صحت لقدحت في التكليف والكلام في القياس
نفيا واثباتا متفرع على القول بالتكليف ولا يكون مشروعا فالبرهان المذكوران بل لسا هذه العاديب فانا
نقدح في قول من يوجب علينا تعليل احكامه تعالى بالمصالح ومن لا يوجبه لكن يقول به تفضلا واحسانا ثم نقدح الوثوق
في قوله والمعارضات الثلث الاخيرة سفسطة تعليلا افعالنا بالدواعي والاغراض فانها ابده فيها ومع نظر لاجتماع
الجمع فانه تعالى يعلل الغرض وانه شرع احكامه للمصالح واجاب غيره عن آ بان القدرة انما تتعلق بالحدوث
والوجود لا غير والكفر وانواع المعاصي والشرور راجعة الى مخالفة الحكم الشارع وليس في ذلك من متعلق القدرة في
شيء سلمنا ان الجميع مخلوق لله تعالى لكن لا ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى يطرد ذلك في كل مخلوق بل
انما ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه وذلك فيما عدا الشرور والمعاصي ولا ندعي ذلك قطعا بل ظاهرا
سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقا لكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعا لجواز ان يكون لانها
حكم لا يعلمها سوى الرب تعالى وهو الجواب عن الخامس والسابع وقد يقال ان الكفر والمعاصي والظلم وغيرها مشتمل

تحمه

تخصه بانه في الخارج فلا بد لها من مؤثر سواء اثر في حقيقتها او وجودها وذلك المؤثر ان كان غير الله تعالى ابعث حكمه
وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهي الشرع انما يكون متعلق القدرة والمؤثر فيه اللوم والعتب على العبد يعطل
التكليف والاعادة الاشكال واذا لم يجب ملازمة الحكمة لافعاله بل فيما عدا الشرور لم يحصل الظن برعاية بعض
الحكم لتعطيل افعاله بالشرور في عدم مراعاتها او في نفسها وتجويز كون الشرور لحكم وكذا المعاصي وانواع الظلم والكفر خارجا
عن حقائقها وهو غير محال لرجوع كل الحوادث اليه ثم انا لا نسلم استنادها الا الى افعاله تعالى فلا يستلزم الفعل العلم
مفصلا بل ولا مجملا بل فان الملازمة وما فعلنا اثارها مع انتفاء القصد من الفاعل المقصد لا يعلم بل يعلم كلام الكل
لا يجب المتصف به على ان الشرط تعلق العلم بما تعلق به الاختيار والاختيار انما يتعلق على الاجمال لا التفصيل فان
تعلق على التفصيل وجب فيه العلم كذلك وقدرة العبد مع قدرته تعالى لا تستلزم وقوع الفعل منهما لعدم
استقلال القدرة الاخرى ويمنع عدم الاولوية لامكان تخصيص اسناد الفرع الى الله تعالى لانه اقوى وهذا دليل
اخذ الاساع من المتكلمين في الوحدانية وهو هناك يمشي ولا يمشي هنا ولا يلزم من قدرته على شي عموم قدرته
فلا يلزم من الوجوب المستند الى مجموع القدرتين الاعم الجبر على ما سلف ووجوب المعرفة عقلي والترك مقدور
وهو اما نفس ان لا يفعل او ان يفعل الترك في د نظر لان المصلحة لا يتوقف على حصولها حدث فان الوقت يخف لا
في وجوده من المصلحة ولا يستمر الوجوب ابدا وفي ه نظر لان حفظ المصلحة لا يستلزم عدمها وكذا التكليف لجواز
ان يكون زمان جزاء لا يجري مثله وعدمها مصلحة واجيب عن و و ز انا لحكمة في ذلك كانت ممنوعة لم يلزم
امتناعها فما هي ممكنة في نفسها وان كانت جائزة امكن وجودها ونحن لا نطلع عليها والخوض الحوادث حال الكافر
مصلحة فان الايجاد لا نوع في كونه مصلحة وكذا الاقدار والتكليف فاذا اختار المكلف المعصية المستلزمة
للعقاب لم يخرج الخلق بسببه عن حسنه وعن ى ان وجود العقل فان قدر عموم الحكمة عدم وجوب بل يخرج
لتعلق القدرة والارادة به مع ذلك فالباري لم يكن مضطرا بل مختارا وعن يا ان المقصود حادث ولا يفتقر الا
مقصود اخر فانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل
الممتنع وان كان مستندا الى مقصود فذلك المقصود هو نفسه الاحسن فلا تسلسل وعن يب ان الحكم ليس هو نفس
الكلام القديم بل الكلام بصفة التعلق فكان حادثا ولو كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانما يمتنع تعليله لو
كان موجبا للحكم وليس كذلك بل اما بمعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على القديم واما بمعنى الباعث
ولا مانع في جواز كونه متاخرا وليكن حكم الله تعالى القديم لاجل ما يترتب عليه من المقصود الحادث ويناظره فان الحكم
لو كان حادثا وهو مفسر بانه الخطاب من الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكانت صفة الله تعالى حادثة وهو محال

وتحقيق ان العرض اولى من تركه لكون النظر الى المجموع فيه نظر وان هذا العدد انما يصح من المعتزلة لان عند الاشاعرة
في نفي الغرض على هذا الحرف فلا يجري ذلك في الكل والا بطل اصل مذهبهم وعن يد منع الحصر في ربط الاحكام
بالحكم المنضبط بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العثور على معرفتها وان كان استخراج
ذلك نوع حرج لكن فيه فائدة وهو زيادة الثواب وعن يه ان المناسب يجوز ان يكون عامة وكذا العلل
الغائية متاخرة في الوجود وان كانت متقدمة في الماهية وعن يو يجوز ان يكون المقصود من شرع الحكم
حصول الحكمة ظاهرا لا مطلقا وعن يز بامكان ان يكون حصول الحكمة بدون شرع الحكم محالا فلا يكون
مقدورا او لا يستلزم الحرج سلمنا الامكان والقدرة عليه فلا يلزم ان لا يكون شرع الحكم معتبرا مع حصول
الفائدة به وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق اخر وعن يح منع ما ذكروه في رعاية الحكمة بل الحكمة
ان يطلب من فعل من لو وجدت الحكمة في محله لم يكن ممتنعا بل داخلا في الغالب وعن يط بان ما
ذكروه انما يلزم في حق من يجب مراعاة الحكمة في فعله والله تعالى ليس كذلك فنظر ما عينا من المناسبة
بين ذلك وبين التعليل في القياس بل الجواب الحق ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو خلا فعله عن الحكمة لكان
اللازم لكن انا نسلم لزوم اللازم لو من حيث الحكمة امتنع اخلاله بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا على الاخلال
واعلم ان التحقيق يقتضي ان هذا الطريق لا يصلح لاثبات العلية اما على راي الاشاعرة فظاهر لامتناع تعليل
افعاله تعالى عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك القول بان الله تعالى حكم في الاصل لاجل كذا
واما على المعتزلة فلان رعاية المصالح انما يقتضي الايجاب عليه تعالى لو خلا الفعل في نفس الامر عن المفاسد
ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها فلا يمكن ان يستدل بالتعليل
بما ذكروه على نوع معين فلا نص بعينه تعالى وعند هذا ظهر صحة ما قلناه من بطلان القياس الا مع النص
على العلية البحث الخامس في المؤثر وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصل دون وصف اخر فيكون
اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع
الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون السفه لانه لا يؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكتقديم
اذا قدم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الميراث فينبغي ان يقدم في ولاية النكاح لا لعلة قلنا ان
الاخوة من الابوين لما اثرت في التقديم في الارث اثرت في التقديم في النكاح لا انا نعلل سواء ذلك بالمناسبة او بالا
ما دار بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى بهذا الطريق لا يستفتى الا بطريق المناسبة والسبر البحث السادس
في الشبه وفيه مطلبان الاول في ماهيته اطلق السابع مع ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق

الفرع

الفرع فيه بالاصل بجامع يشبهه فيه فقال قوم انه ما يتردد الفرع فيه بين اصلين ويوجد المناط المجرد
في كل واحد من الاصليين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي اكثر من الاوصاف التي بها شابهه الاخر فالحاقه
بما هو اكثر شابهة هو الشبه كالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان
متعارضان النفسية وهو شابه به الحر ومقتضاه عدم الزيادة على الدية والمالية وهو شابه به الدابة ومقتضاه
الزيادة الا ان مشابهته للحر في الاوصاف واشبهها في الطاعة والعقاب ومشابهته للدابة في كونه مملوكا مقوما في
الاسواق فكان الحاقه بالحر لكثرة مشابهته اولى وليس هذا شبها لان كلا من المناطين مناسب وما ذكرنا
من كثرة المشابهة ان كانت مؤثرة فهو من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر فكيف لا يخرجه عن المناسب فان
افضى الى نوع ترجيح وقيل انه الوصف بما عرف فيه المناط قطعا غير انه مفتقر في احاد الصور الى تحقيقه كالمثل في
طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا شبهي
فان الكلام مفروض في العلة الشبهية والنظر هنا انما هو في تحقيق الحكم وهو الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم
بدلالة النص وبدليل ان الواجب هو الاشبه انه هو محل التحليل ويعلم ان الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان
ذلك محمولا على الاشبه كيف وهو مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو المختلف فيه ومنهم
من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم
بالاشبه كاللعان الموجود فيه لفظ الشهادة واليمين وليس شهادة محضة لان الملاعن مدع فلا تقبل شهادته لنفسه
ولا يمينه وهذا وان كان اقرب مما تقدم الا انه يخرج عليه احد ركني المناسب طهرت المصلحة اللازمة لها
في نظرنا صحة الحكم بها ولكنه خارج عن التعليل بالمناسب وقال القاضي ابو بكر ان كان مناسبا للحكم فلانه سمي
المناسب وان لم يكن مناسبا فلانه فان كان مشتملا على ما يناسبه بذاته فهو الشبه كتعليل التحريم بالرائحة
الفائحة المشتملة للشدة المطربة وان لم يكن مناسبا لذاته ولا مشتملا على المناسب لذاته فهو الطرد فجعل الشبه
تناسب الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن بما يستلزم ما يناسب وقال قوم الوصف
الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما
ان لا يكون كذلك فالاول الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث
علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف ليست كذلك يكون ظن استناد الحكم
اليه اقوى من ظن استناده الى غيره والثاني يسمى هذا القياس قياس علة الاشباه وهو ان يتردد الفرع بين اصلين
فاذا كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به فاما الذي يعتبره الاشباه فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه

الحكم كما بعد العصر المنفية للمكروهات من الصلوات وعن الربيع عليه انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة
الثانية في الصلاة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والوجه انه يمنع حصول الشبه بما يظن كونه علة للحكم او
مستلزما لما هو علة لصحة القياس شرعا كان ذلك في الصورة او في الاحكام ومنهم من فسر ما نوع المناسبة من
غير اطلاع عليها لان الوصف المعلل به اما ان يظهر فيه المناسبة بعد البحث عنها او لا يعرف المناسبة فيها
وذلك بان يكون ترتيب الحكم عليه وفقه ما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المعتبرة او لا فهو المناسب
وان لم يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله فاما ان يكون مع ذلك لم يؤلف من الشرع الالتفات
اليه في جنس من الاحكام او قد الف والاول الطردي الذي لا التفات اليه كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة مائع
لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسألة من الخل بانه لا تطير فيه الخضر
والسواد والبياض ممنوع وان كان الثاني فهو الشبه ومحله لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه
بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام لا يحصل ينتفي المجتهد عن
الجزم بانتفاء المناسبة فهو يشابه المناسب في عدم الجزم بنفي المناسبة عنه ويشابه الطردي في عدم الجزم
بظهور المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب والطردي بحيث يحط عن الاول ويرتفع عن الثاني مثاله
قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة
ومناسبتها لتعين الماء بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة وهذا هو الاصطلاحات الاخيرة وهو الذي
ذهب اكثر القائلين اليه ثم لما فرغ من العرف قول القاضي **المطلب الثاني** في ان الشبه ليس بحجة هذا مذهب
القاضي ابي بكر لوجهين ا الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طردي مردود بالاتفاق وان كان
مناسبا خرج عن كونه شبها الى كونه مناسبا وهو مقبول عند القائسين ب اجماع الصحابة على العمل بالقياس
فاسانيده عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالشبه واعلم انا لما بينا ان المناسبة لا تصلح دليلا على
العلية فالشبه اولى بالمنع وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد ظن العلية لانه لما اشتمل العلة كان الاشتراك
فيه يفيد الاشتراك في العلة وعلى التقرير الاخر لما ثبت احتياج الحكم الى علة وهي اما هذا الوصف او غيره ثم رأينا
جنس هذا الوصف اثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد ما يساويه هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل مثل الغالب
ان اسناد الحكم الى ذلك الوصف اولى من اسناده الى غير ذلك الوصف واذا ثبت الظن وحصل بكونه حجة
لوجوب العمل بالظن واعترضوا عليه ا بمنع رجحان الوصف لو لم يكن مناسبا بل اذا كان مشتملا على المناسب او غيره



بالنص بان الجنس القريب منه في الجنس القريب لذلك الحكم لم يكن مردودا دالا له المتنازع وعلى ب بالنوع في
اثبات هذا النوع من القياس على عدم ما عيروا او على انه يجب العمل بالظن وفيه نظر لما بينا ان
المناسب ليس بحجة فلو وجه لا يكون ملزوما للعلة ومنع احتياج كل حكم الى علة والا تسلسل سلمنا
لكن يمنع الحصر لامكان ان يكون العلة ما عداها سلمنا لكن جاز ان يكون العلة مجموعهما سلمنا لكن
جاز ان يكون العلة مجموعهما احد جزئيات احدهما سلمنا لكن جاز وجود مانع في الفرع او عدم شرط في
الاصل **البحث السابع** الدوران وهو حدوث الحكم عند حدوث وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة
واحدة كالعصير لما اشتد لا اسكار عنه ولا اثبتت الحرمة ولما حدث وصف الاسكار فيه حدثت الحرمة
فلما زال السكر وصار خلا زال التحريم او في صور متعددة وهو غير دال على العلية عند الاكثر وقال بعض المعتزلة
انه يفيد يقين العلية وقال اخرون انه يفيد ظن العلية والحق الاول لوجهين الاول ان بعض الدورانات
لا يفيد ظن العلية فلا يفيد شيئا منها وذلك وبيان الاول من وجوه ا ان العلة والمعلول متلازمان والدوران
مشترك بينهما والعلية غير مشتركة ب الفصل مساو للنوع فالنوع اذا وجب حكم فالدوران كما حصل
مع النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع انه ليس بعلة ج العلة كما يدور الحكم معها فقد يدور
مع شرطها المساوي وجودا وعدما مع ان الشرط ليس بعلة اجماعا د المعلولات المتساوية كل منها دائر
مع الاخر وجودا وعدما ولا علية بينهما ه الجوهر والعرض متلازمان ولا علية وكذا ذاته تعالى وصفاته وكذا
صفاته بعضها مع بعض و المضافان متلازمان وجودا وعدما مع انتفاء العلية لاشتراطهما بعدم العلية ز
المكان والمتمكن والحركة والزمان متلازمان مع عدم العلة ح الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع انتفاء
العلية ط علمه تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فاذا كان المعلوم جوهرا علم جوهرا وكذا اذا لم يكن جوهرا
علم انه غير جوهر مع انتفاء العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه بالشيء على ما هو به فما لم يكن المعلوم في نفسه
واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فتعلق العلم به على ذلك الوجه مشروط بوقوعه على
ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه مشروطا بتعلقه به دار وتستحيل ان يكون المعلوم علة للعلم لان علم الله تعالى
صفة واجبة فلا علة لها ثم ان علمه تعالى دائر مع ما لا يتناهى من المعلومات فهنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية
ي الاعراض عند الاشاعرة غير باقية فالالوان والاشكال تحدث شيئا فشيئا مع عدم اللون والشكل فيثبت الاعراض
الالوان والاشكال وغيرها من جميع الاعراض عن جميع الاجسام وحين حدث منه لون وشكل حدث سائر الاعراض
في جميع الاجسام فقد حصلت دورانات كثيرة من دون علية يا الفلك بل كل جسم اذا تحرك تحركت جميع اجزائه وكذلك كل

جزا انما حدثت عند حدوث حركة جميع الاجزا وحين كانت حركة ذلك الجزء معه ومعه كانت حركات سائر الاجزا معه ومعه
فقد حصلت دورانات كثيرة بدون العلية يب كل حيوان بنفسه ومعلوم ان بعض كل واحد متقارب لبعض
الاخر ومتاخر عنه بالنسبة الى الحركة معه وحدث بعد الدورانات بدون العلية ع الحكم كما دار مع الوصف المفروض علة
كذا دار مع نفسه وجودا وعدما وخصوص المحل وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان وكل ذلك لا يصلح
للعلية لانها عدميات يد الحد والمحدود كل منهما داير مع الاخر وجودا وعدما وكذا لوازم المعلول ولوازم العلة
كالرايحة المخصوصة المعروفة بالمطبوخ في الخمر المرجوة عند وجودها المعدومة عند عدمها مع انتفا العلية
في جميع ذلك وبالجملة فالكلام في ذلك غير منحصر واذا انفك بعض المدارات عن العلية انتفى ظنها لانا اذا انفك بعضها
عن العلية فان استلزم البعض الاخر العلية فاما لذاته وهو محال والا لزم الترجيح من غير مرجح لوجود الدوران
في المخصوص واما العكس فلا يكون المدار بنفسه مقتضيا العلية بل هي مع شي اخر والمجموع المركب من شيئين مغاير
لافراده الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون في القدح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف اجماعا
والانعكاس غير معتبر في العلل الشرعية فاذا كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع كذلك واعترض عليه ا بانا
لا نوجب ظن العلية من مطلق الدوران بل بشرط عدم دليل قادح في كونه علة وعلى ب لا يلزم من عدم افادة
كل واحد ظن العلية عدم افادته في المجموع لان المجموع قد يخالف الاحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد العلية
وعدم دليل القدح لا يستلزم دليل الاثبات والمجموع وان خالف الاحاد لكن العلية هنا ليست مستندة الى
مطلق الدوران لما تقدم ولا لخصوصية ما دارت بالعلية واحتجوا بوجهين ا هذا الحكم لا بد له من علة فاما ان
يكون الوصف وهو المطلوب او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم لزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف
الاصل ولم يكن والاصل البقا عليما كان فيحصل ظن انه نفي غير علة واذا حصل ظن ان غيره ليس علة حصل ظن
انه العلة لا يقال الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذا دار مع حدوث تعينه وخصوصيته
المحل فيكون تعينه وحدوثه في ذلك المحل معتبرا في العلية وهو يمنع التعدية لانا نقول تعين النفس انه ليس
غيره وهو امر عدمي والاستواء في سائر الصفات العامة لا يزال ودوران في كونها ثبوتيا ولنا نعتبرها بالخصوصية
فيكون للنفس تعين اخر ويتسلسل وحصول الوصف في المحل لو كان وجوديا لكان وصفا لذلك الوصف فكونه
وصفا للوصف زايدا عليه ويتسلسل واذا كان النفس والحصول في المحل المعين عدمين استحال كونه علة
لان قولنا انه ليس علة نقيض قولنا ليس بعلة وهو عدمي لصحة اتصاف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون
موجودا ونقيض العدمي ثبوتي فالعلية ثبوتية والا لصح وصف المعدوم بالامتناع فيلزم الموجود للمعدوم ويستحيل

ان يكون

ان يكون جزء علة لانه مع كل جزء من الاجزا ان حصلت العلية بسائر الاجزا من دون العدمي علة بانه فلا يكون
العدمي جزءا وان لم يحصل وحصلت بحصوله فالعلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فيجب العلة علة تامة للعلية
وهذا يعدم خلاف كون العدم علة ب بعض الدورانات يفيد ظن العلية لان من دعي باسم فغضب ثم يكرر الغضب
مع الدعا بذلك الاسم حصل هناك ظن استناد الغضب الى الدعا بذلك الاسم وذلك الظن حصل من الدوران
لان الناس يعللون به ويعرفون ان ما الغضب مع الدعا بذلك الاسم من بعد ذلك فيكون كل دوران كذلك لقوله
تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان فالعدل التسوية والمتحصل من الدورانات الا بعد اشتراكها في افادة الظن
وفي ا نظر من وجوه ا منع تعليل الحكم على ما سبق والا لزم التسلسل ب منع الحصر لجواز ان يكون العلة المجموع
او جزءا من احد القسمين ج التعليل وان كان على خلاف الاصل الا ان التعليل بالعدمي على خلاف الاصل ايضا د الخلف
لازم لو كان السابق علة بانه اما اذا كان جزءا او مشروطا بتجدد حادث الحكم فلا ه التقسيم وارد في هذا الوصف
فانه ان كان سابقا . وان كان حادثا لم يكن باقيا اولا فلا يكون علة بانه والاصل البقا و النفس جزء
من الوجود فلا يكون عدميا ز منع الاشتراك المعنوي من العيسات ح يجوز اشتراكها في كونها عينات وهو
اعتباري فلا تسلسل ط لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل عدما ما له حصر صح فجاز تعليل العلية بها وصف
اعتباري ايضا والا لزم التسلسل وكذا حصول الوصف في المحل ى كان قولنا ليس علة عدمي الصاق العدمي هكذا
قولنا انه علة فلا يجب في نقيض العدمي الثبوت لجواز الانقسام يا لا يلزم من ثبوت العلية
كونه علية تامة فيها وفي يب نظر لان مثل التسلسل به انه قد شارك الجملة اليوائية في الاعتماد
في جميع صفاته لذاته البحث الثامن في السبر والتقسيم اعلم ان التقسيم ان كان منحصرا في طرفي النقيض كان حقا
كان يقال الحكم اما معلل اولا وان كان معللا فاما بالوصف الفلاني او بغيره وبطل الاقسام الا التعليل بالفلاني
وهذا هو المعول عليه في معرفة العلل العقلية وقد يوجد مثل ذلك في الامور الشرعية كما لو ثبت بالاجماع على ان
حرمة الربا معللة وعلى انحصار علتها في الملا او القوت او الكيل او الطعم ثم يبطل العلية الاولى فيتعين الرابع واما التقسيم
الذي لا يدعي الحصر فيه فانه يكون منتشرا كما اذا لم يدع الاجماع بل يقال الحكم اما معللا اولا والثاني باطل لانعقاد
المتعارف من ان الحكم لا يخلو عن علة اما على جهة الوجوب كما يقوله المعتزلة او على جهة الامكان كما يقوله الاشاعرة
ويبعد تجويز خلوه عن العلة لكون الحكم على خلاف الغالب المالوف من شرع الاحكام وهو يدل ظاهرا على تعليل
الحكم بمثل العلة اما ظاهرة او خفية والثاني باطل والا لكان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجهين ا اثبات
الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن ب الحكم اذا كان

محقول المعنى كان على وفق المالوف من تصرفات العقلا واهل العرف والاصل بقاء التصرفات الشرعية على وفق التصرفات
العرفية ح اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع في القبول فكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع
من شرع الحكم فكان اولى ط اذا كان لا بد من علة ظاهرة فاذا امعن الناظر بحثه وحدث الحكم فاذا اشتمل على وصفين
اعلاه مثلا ولم اطلع على ما عداه والاصل في الاشيا العدم ثم ان الوصف العالي غير صالح للتعليل وكذا الوصف الاخر
فتعين المدعي والاعتراض من وجوه ا ليس كل حكم معللا والا لزم التسلسل فلم لا يجوز ان يكون هذا الحكم من قبيل
ما لا يعلل ب سلمنا التعليل لكن نمنع الحصر لاحتمال وجود وصف اخر لم يعرفه المعترض الباحث لانا نقول لعل تقصيرا في
البحث والسبر سلمنا لكن العلة غير وصفنا اخر وليس مرجوحا لكلامه ح سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم الاطلاع لا
يستلزم العلم بالعدم وليس دالا على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود
وصف اخر ورا المذكور فحينئذ لا ينهض بحث المستدل دليلا على نظر خصمه على العدم د سلمنا الانحصار
لكن لا نسلم فسادها ه سلمنا فساد المفردات فلم لا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلثة منها علة واحدة و سلمنا
فساد جميع الاقسام مفردا ومركبا الا المدعي لكن يجوز انقسامه الى قسمين ويكون العلة احدهما وهذه الاسولة كلها
ترجع الى منع الحصر والمستدل يدل على الحصر بوجهين ا الناظر بذل الناظر طاقته الناظر وفتش عن الاوصاف
فلم نطلع الا على القدر المذكور ووقف على فسادها الا الواحد فلا بد ان يحكم عليه بربط ذلك الحكم بمجرد ذلك الوصف
ويكون عنده اقوى من ظن واظن بعدمه والظن يجب اتباعه واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون كذلك في حق
المناظر لا معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ الحكم ب جميع الاوصاف كانت معدومة وكانت بحيث يصح تعليلها اما
لا توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر
ومطلوبنا هذا القدر فقوله لا نسلم فساد سائر الاقسام فلما لا يمكن افسادها بجميع المبطلات للعلية كالنقض وعدم
التاثير وغيرهما ولا يمكن افسادها بعدم المناسبة لاحتياجه حينئذ الى ان يبين خلو ما عدا عن هذا المستدل الا
بنفي ذلك ببيان مناسبته ولو بين ذلك ليستغني عن طريقة السبر الى المناسبة والاقتصار على كون المعنى علة واعلم
ان طرق الحذف اربعة ا ان يبين المستدل ان الوصف المدعي كونه علة قد ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف
ويسمي الالغا وهو شديد الشبه بعدم العكس الذي ليس بمقبول ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المدعي كونه
علة فانه لو ثبت دون المحذوف كان ذلك الغا الا انه لا يبنى ايضا فحينئذ يظهر استقلال المنفي بالتعليل ومع ظهور
ذلك يمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغا وصف المستدل في الفرع مع استقلاله
في صورة يحصل ما لم يثبت كونه مشغلا وهو ممتنع ويمتنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف بغير

لانه

لانه اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغا ما ثبت استقلاله وهو باطل اعترض بان دعوى استقلال الوصف
المستبقى في صورة الالغا بالتعليل بمجرد اثبات الحكم مع وجوده وانتفا الوصف المحذوف عنه صحيح فانه لو
كان بمجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغا كافيا في التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله لطريق
من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس ولم تكن الى البحث والسبر حاجة وكذا غيره من الطرق فلا بد
من بيان الاستقلال ونفي كون المنافي جزءا منه بالاستقلال ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان سرع التمسك
ببيان الاستقلال ببعض طرق اثبات ... الاستقلال في صورة الالغا بالبحث والسبر كما امكن ذلك في
الاصل لا ... بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا للعلة وعرضا ان الاصل الاول لا حاجة
... الى الاصل لا يمكن ان يكون بعض الاعتبار ... ذلك صورة اخرى ... تطويلا لا حاجة اليه الا ان
بين الاستقلال بطريق اخر يلزم مع هذا المحذور محذور ... الاسهاب في اثبات كون الوصف علة من طريق الحصر
اخر وهو يسمع في مقام ويعبر عنه بنفي العكس بان اثبات الحكم بعد انتفا العلة ب طرد المحذوف اما مطلقا
وهو ان يكون ما حذف من جنس ما ... الشارع عدم الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة
الى ذلك الحكم وهو ... ما علم انه من جنس ما الف من الشارع عدم الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم كقوله
... اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن ان تعد مناسبة بين وصف الذكورية
وسراية العتق عرفنا بما عهدنا من الشارع عدم الفرق بين الذكر والانثى في احكام العتق الغينا وصف الذكورية
فيه دون غيره من الاحكام ح عدم ظهور المناسبة في الوصف المحذوف للحكم المعلل ويكفي المناظر ان يقول بحثت
فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام مما يوجب الظن بعدمه فان عارض المعترض وقال بحثت
في الوصف المستبقى فلم اجد فيه مناسبة يلزم الغاؤه فحينئذ ليس للمستدل المناسبة فيه فقد انتقل في اثبات العلة
من طريق السبر الى طريق المناسبة وهو قبيح عند اهل النظر وان لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف
اولى من وصف المستدل فعليه ان كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل من الوصفين لم يمنع منه بعد
بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف منع المناسبة في المستبقى لكونه مانعا لما سلمه فلا يجب على المستدل
بيان المناسبة في الوصف المستبقى وان لم يسبق من المعترض تسليم ذلك فللمستدل ترجيح سبره على سبر المعترض
بموافقته للتعدية وتسبير المعترض لقصوره والتعدية اولى من القصور

## البحث التاسع

في الطرد وهو
عبارة عن الوصف الذي لا تعلم مناسبته ولا استلزامه للمناسب اذا جامع الحكم الوصف في جميع الصور المغاير
للمتنازع وهذا هو معنى الاطراد وبالغ بعضهم فيه فقال اذا وجد الحكم مقارنا بالوصف في صورة واحدة حصل

ظنا العليه والحق انه لا علة وان كان ملازما لما نعلم من ان الشيئين قد يتلازمان ولا علية بينهما كالجوهر والعرض
والحد والمحدود وكالمضايفين ولان الاطراد كون الوصف بحيث لا يوجد الا وقد وجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا
ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فلو توقفت معرفة ثبوت الحكم في الفرع على كون الوصف علة وتبليغ علية
بكونه مطردا لزم الدور ٭ واما السبر والتقسيم الثاني فانه اولى بعدم الدلالة مع ان تجويزه يتيح باب الهذيان كما يقال في ازالة النجاسة
بالخل مايع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن ولعل بعضهم في مثل المس طويل يشق
فلا ينتقض الوضوء بمسه كالبوق وايضا سعى الوصف للعلية من دون باقي الاوصاف تحكم محض وتشهي
في الدين وهو باطل بقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات احتج القايلون
بالعلية على التفسير الاول بان عادة الشرع اجراء النادر في كل باب بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور
الغاير لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم ولا نا
نحكم بجلوس القاضي في الدار التي نشاهد فرسه على بابها لافادة اقترانهما في ساير الصور الظن اياها هنا وفيه
نظر للمنع من اجراء النادر مجرى الغالب في مثل الكلام بل مطلقا فان اكثر العمومات مخصوصة والاستدلال
بفرس القاضي استدلال بالعلية الموصلة للقاضي على المعلول وهو وصوله قالوا الدوران استدل بالمصاحبة
في كل الصور على العلية بل في ما عدا الفرع وفيه نظر لان المصاحبة لو دلت على العلية لدلت في صور المصاحبة
والفرع لم يثبت المصاحبة فيه واعتذروا عن انفكاك العلية عن الاطراد في بعض الصور بعدم تاخره في التعليل
كالعنب الرطب الدال على العلية ظاهرا وفيه نظر فان دلالة الغيم على ظهور العلية لا باعتبار المقارنة بل
باعتقاد ان الغيم الرطب له صلاحية التاثير ولم يوجد غيره فيظن انه سبب فاذا وجد ظن وجود معلوله
واما التفسير الثاني فاعتذروا عن النقض بان مجرد المقارنة يعد ظن العلية بشرط عدم حضور وصف
اخر هو اولى بالرعاية لكن هذا الشرط ساقط عن العلل لان بني العارض ليس من وظيفة المستدل بالدهن
انما يطل لحصول العلم الضروري بوجود وصف اخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا ان الزجر
الدهن غير مزيل للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة على جنسه
فلا يكون القدح في مثل هذا التعليل حضور وصف اخر بل لان ذلك الوصف الاخر ان لم يكن متعديا الى الفرع
كان ما اعتبرناه اولى للامر بالقياس ومن ضرورته تعليل حكم الاصل بعلة متعدية الا ان نذكر وصفا اخر
متعديا الى فرع اخر فهناك يحتاج العلل الى الترجيح وان كان متعديا الى الفرع لم يتصل المراد من ان هنا
المعرف وتمام معرف اخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرناه معرفا له وفيه نظر لان مجرد المقارنة لو دل على العلية لزم



الدور اما التوجيه من غير موجب او تخلف المدلول عن الدليل وهو على خلاف الاصل وايضا ظن العلية انما يحصل لو ظن
انتفاء غيره من الاوصاف اما مع تجويز خلاف المعلل انه نصب لاساب المدلول فلا ثم الاسبق للعارض وابطال المثال
الدهن لا يقتضي ازالة الشاع لامكان غيره والعرب العناصر لو سلم ما ياتم مع وجود الرابطة التي من جملتها التعليل
بالوصف المتعدي فلا يجوز جعله مقدمة في المطلوب قال العراقي وهم ما قال معنى الطرد شاملة عن شيء واحد
هو المعين وذلك لا يقتضي صحة التعليل وهو كقول القايل زيد عالم لانه لا دليل يفيد دعوى علمه ويعارض انه جاهل
لانه لا دليل يفيد دعوى جهله والحق انه لا يعلم كونه عالما انتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا انتفاء دليل العلم بل يتوقف
الى ظهور الدليل وكذا السمع والنقاد معه لم يثبت حكما بعد دليل كونها علة غلط لان قولكم يثبت حكما اضافيا
للحكم لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها علة فاذا لم يثبت لم يكن حكما الا ان حكم عليته واتبعونها والاقتران لا يدل
على الاضافة فقد يلازم الحرارة وطعم ويطرد رائحة والعلل الشرعية واقترانها لشيء يجعله كالمقارن للاحكام
بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة فنصب العلة مذهب يفتقر الى دليل كوضع الحكم وكما لا يكفي في اثبات الحكم فلا
يعرض عليه والاصل فلا بد من دليل فكذلك العلة البحث العاشر في تنقيح المناط قال العراقي الحاق المسكوت بالمنطوق
قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا تاثير له في الحكم فيشتركان
ويسميه الحنفية بالاستدلال ويعرفون بينه وبين القياس وهذا يمكن ايراده على وجهين | ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر
فاما المشترك او المميز والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت عليه المشترك فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم وهذا
وان كان جيدا الا انه استخراج العلة بالسبر والتقسيم من غير تفاوت البتة ب انه يقال الحكم لا بد له من محل والتمييز
جزء من المحل بنحو المشترك فاذا حصل في الفرع ثبت الحكم فيه مثلا بايجاب استنادا الانظار ربما لا كلام الا عن الافطار بالوقاع
ملغى فالمحل هو المفطر فاذا حصل مسمى المفطر وجب حصول الحكم وهو ضعيف فلا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر
ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ولا يلزم من صدق
قولنا الرجل طويل صدق كل رجل طويل فكذا هنا وفيه نظر فان صدق الرجل طويل لا يعني به ان المحل هو مطلق
الرجولية بل الرجل المخصوص وكون الرجل سبب هو جزء من هذا الرجل لا يقتضي اتصافه بما يتصف به الرجل
الخاص اذا اشتد الوصف لا بالخصوصية البحث الحادي عشر في بقايا مسايل من هذا الباب | قال بعضهم الدليل
على ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن فساده وهو باطل اذ ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى
من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا يعرف دليل فساده لزم اثبات ما لا
نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا يعرف دليلا على صحته لزمنا الا نثبت ما لا نهاية له وهو حق ب قال بعضهم

هذا القياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فدخل تحت الامر بالاعتبار او فعال هذا تسوية بين الاصل والفرع فيدخل تحت الامر بالعدل وهو ضعيف لان اقتضى مآتى الباب عموم اللفظ في جميع الاشياء من تخصيص
العموم جائز بالاجماع واجمع السلف على انه لابد من دلالة على تعيين الوصف للعلية ح قال ابو حنيفة مسح
الراس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح والمانع ان يمنع ان الحكم في الاصل معلل بكونه مسحا
بل لعله تعبد او العلة فيه او معلل بمعنى اخر منا سبه لم يظهر لنا والفرع وقع في علة الاصل وهو ان مسح
الخف لم لا يتكرر لانه اعبا لا به بعد لا يحصل او لان تكراره يؤدي الى تمزيق الخف والشافعي يقول يستحب التكرار
لانه اصل يؤدي بالماء فيكرر كالاعضاء الثلاثة د تحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلة في احاد
الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها
وهي معلومة بايما قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه مظنون
بالاجتهاد والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة التي هي مناط وجوب قبول
الشهادة وهي معلومة بالاجماع وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط
فكما في الشدة المطربة التي هي مناط تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط وقد
وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع وانما الخلاف فيما اذا علمت بالاستنباط
واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا
مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد بطريقه كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه
وان كان مومى اليه بالنص غير انه يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة
الاعتبار بالراي والاجتهاد بان يبين ان كونه اعرابيا او شخصا معينا او في ذلك الزمان وغير ذلك من كون الموطوءة
زوجة او امراة معينة وشبهه لا مدخل له في التاثير بما ثبت من الادلة حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان
عامدا وهو مكلف صائم وهذا دون الاول وان اعترف به بعض منكري القياس فاما تخريج المناط فهو النظر
والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في كون الشدة علة تحريم الخمر حتى
يقاس عليه وهذا دون الوجهين السابقين ولذلك انكره الشيعة والظاهرية وبعض معتزلة بغداد الفصل
الرابع في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول اختلف الناس في تخصيص العلة فذهب اكثر اصحابنا الى
ان وجود الوصف مع انعدام الحكم يقدح في كونه علة وذهب الاكثر الى ان علية الوصف اذا ثبت بالنص لم يقدح
التخصيص في عليته وان ثبتت بالاستنباط فاكثر الحنفية ومالك واحمد يجوز تخصيصها ومنع اخرون ان علية

الوصف

الوصف وان ثبتت بالمناسبة او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنها لمانع لم يقدح في عليتها اما اذا كان التخلف
لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا وقيل ان العلة ان كانت قطعية لم يتخلف
الحكم عنها بغير دليل ولا بدليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين ولا بظني فلا يعارض القطعي وان كانت
ظنية فان كان التخلف بمعرض الاستثناء كتعليل ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له وهي تماثل
الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع من التمر ومثل وجوب الغرامة على مباشر الجناية في ايجاب ضرب الدية على
العاقلة وكتخلف حرمة الزنا مع وجود الطعم في العرايا لم يقدح بطلان العلة ونفي حجيتها عدا المستثنى
سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لان الدليل من النص والاستنباط قد دل على العلية وتخلف
الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس مقرر لصحة العلة لا مانع لها وان كان التخلف لا في
معرض الاستثناء فالعلة ان كانت منصوصة وامكن حمل النص على ان المنصوص عليه جزء العلة كتعليل انتقاض
الوضوء بالخارج من غير السبيلين الماخوذ من قوله عليه السلام الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف نقض الوضوء في
الحجامة امكن اخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة وبتاويل النص تخرجه عن عموم الخارج النجس الخارج
من احدهما او حمله على تعليل حكما اخر غير الحكم المصرح به في النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فعلل بقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت
وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فامكن حمل الخراب على استحقاق الخراب وحمل الخراب لم يوجد
وجب التاويل لما فيه من الجمع بين التعليل بتاويله وبدليل ابطال العلة المذكورة وان لم يمكن تاويله بعين الوصف
المذكور والحكم المترتب عليه فعاية امتناع اثبات حكم العلة لما عارضها من النص النافي لحكمها في محل
المنصوص في محل النص ويلحق حكم النص عنه في صورة لمعارضة لا يوجب ابطال العلية في صورة المعارضة
وكذا المنصوصة وان كانت مستنبطة فتخلف الحكم ان كان لمانع او فوات شرط كما في تعليل ايجاب القصاص
في القتل بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد لمانع الشارع والابوة لم يكن مبطلا
للعلية جمعا عدا صورة المخالفة لان دليل الاستنباط دل على العلة بالمناسبة والاعتبار وقد امكن احالة
نفي الحكم على ما ظهر من المانع لا على انتفاء العلة فيحمل عليه جمعا بين دليل العلية ودليل ما نفيه الوصف
النافي للحكم والجمع اولى من الابطال ا احتج المانع بوجوه ا قال ابو الحسين البصري ان تخصيص العلة مانع
من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء علمنا اباحته الصلاة والا فانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب
بمثله متفاضلا كونه موزونا فان علمنا اباحته بعلة اخرى تعاكس الرصاص على اصل مباح ككونه

ابيض مثلا فاما صحته لانه لا يعلم بحرم بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد الوزن بل بكونه موزونا غير ابيض فانا لو
شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا لا نعلم بعد التخصيص
تحريم شيء لكونه موزونا فقط فبطل ان يكون الموزون وحده علة بل هو مع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون
الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص بنقض مثلا على عدم الاباحة فلم نعلم اعم من سلم ان علة [illegible]
امارة على حكم الشرع معرفا له وان التعليل في صورة اخرى للمعارض لا يمكن معه اثبات الحكم في فرع من الفرع
دون العلم بانتفا كلا المعارض لكن لا يلزم ان يكون انتفا المعارض من جملة المؤثر للحكم انما هو ما كان
باعثا عليه في الاصل وانتفا المعارض انما يتوقف ثبات حكم الاصل عليه من دون ان الحكم لا يصح مع تحقق
المعارض المنافي له فكان بعينه شرطا في ابعاد حكم الاصل لا انه داخل في مفهوم الاثبات ومعرفا
العلة هي ما يوقف منها ثبوت ما جعلت امارة عليه ما دام لم يحصل مجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كا
الامارة المجموع ولا يعتبر التسمية كونه شرطا او جزا ب اقتضا العلة للحكم اما ان يتوقف على انتفا المعارض
فلا يكون علة الا عند انتفا المعارض فالحاصل قبل انتفا المعارض بعض العلة لا تمامها او لا يتوقف فيحصل
الحكم وان حصل المعارض فلا يكون معارضا اعترض بجواز توقف الاقتضا على الانتفا ولا يلزم كون العلة جز
لجواز كون انتفا المعارض شرطا لتاثير العلة في الحكم فان العلل انما تؤثر بالمؤثر فان كان قادرا جاز توقف
صحة تاثيره على انتفا المعارض لرجوع | العقل لحال في الازل لا لله اوله لم يوجد العالم في الفعل الدال اول ما فان
توقف صحة تاثيره تعالى في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزا من المؤثر الحقيقي فهو اذن
شرط صحة التاثير ب تحريك القادر الجسم الى جهة مشروط بعدم معارضة قادر اخر الى ضدها والقيد العدمي
لا يكون جزا من المؤثر الحقيقي ج القدرة لا يصح منها ايجاد سواد في محل الا بشرط عدم البياض عنه فالعدم
لا يكون جزا وان كان موجبا امكن اشتراطه بالعدمي كالهوي الصادر عن الثقل بشرط عدم المانع ومثله في الخارج
موجب الادراك بشرط عدم الحجاب وان فسرت بالداعي لم يكن العدم جزا منه كمن اعطى فقيرا او جاها فقيرا
لا اعطيه لانه يهودي فعدم كون الاول يهوديا لم يكن جزا من المقتضي في اعطا الاول لانه حين اعطى الفقير الاول
لم يكن اليهودية حاضرة بباله فضلا عن عدمها وما لا يكون حاضرا بالبال لم يكن جزا من الداعي وان فسرت بالمعرف
فكذلك فان العام المخصوص دليل على الحكم وعدم التخصيص ليس جزا من المعرف والا وجب ذكره في [illegible] الا
بعد بيان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزا من العلة سلمنا كونه جزا لكن يرجع النزاع الى اللفظ
للاتفاق على جواز تخصيص العلة وما نحن على انكار التعليل لذلك العدم واسم سلمنا ان العلل لو ذكر

ذلك

ذلك لكن الغرض ابطال التعليل باستقامة العلة فلم قلتم ان النزاع لا في كون القيد العدمي هل يسمى جزا من العلة
اولا وهو لفظي واجيب بسبق بيان انه لو توقف اقتضا العلة على نفي المعارض لم يكن الحاصل عند وجود
المعارض تمام العلة بل جزاها ولا يلزم جعل القيد العدمي جزا فلما ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي
امتنع جعل القيد العدمي جزا علة الموجود وحينئذ لا يجعل عدم المعارض جزا العلة [illegible] بل على
حدوث امر وجودي انضم الى ما كان موجودا قبل وصار المجموع علة تامة فلم يلزم من توقف العلة التامة
انما حدث حال عدم المعارض ان يجعل عدم المعارض جزا العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمنع جعل القيد
العدمي جزا فهذا التقرير كما يجعل انتفا المعارض جزا من دلالة المعجز على الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزاة
من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات قلنا معلوم عدم جواز التمسك بالعام
قبل ظن عدم المخصصات وعدم وجوب ذكره مثل وضاع الجدلي بالمتمسك بما صح في الصور الحنفية قوله
مصير الخلاف لفظيا قلنا ممنوع فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم نجعل العدم جزا من العلة بل كان
كاشفا عن حدوث جزا العلة ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك وان فسرنا بالمعرف ظهر الخلاف في المعنى ايضا لان
من اثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة مع العلة والا ابطلها ومن يجوز
التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي وفيه نظر لان من يجوز تخصيصه يمنع من كون الحاصل
عند وجود المعارض جزا العلة بل العلة نفسها والاصل فيه ان العلة ان عني بها جميع ما يوجد به الشيء فهو جزء
وان عني مبدا التاثير فهو تمام العلة فرجع النزاع الى اللفظ واعترض على اصل الدليل بتسليم عدم توقف اقتضا
العلة الحكم على عدم المعارض قوله يلزم حصول الحكم وان حصل المعارض قلنا ممنوع فان العلة وان كانت مقتضية
للحكم فانما يلزم وجود الحكم لو انتفى المعارض الراجح او المساوي ولا يلزم منه القدح في المعارض ج لانه العلة
من كون المقتضي مقتضيا اقتضا حقيقيا بالفعل ومن كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة
ذاتية وشرط حدوث الضد انتفا السابق فلا يحصل انتفا الاول بطريان الحادث والا دار فلما كان شرط
كون المانع مانعا خروج المقتضي عن الاقتضا لم يجز ان يكون خروجه عن الاقتضا بالفعل لتحقق المانع بالفعل
والا دار فاذن خروج المقتضي عن الاقتضا يستند لا بالمانع وبالاجماع على ان ما يكون كذلك لا يصلح للعلية وفيه نظر فان
المانع ان لم يحتج بل شرط انتفا الحالي حدوث الطاري فانه مانع من تعاقب الاضداد اذ لا يراد يجتمع على كل
ضد حدوث مع محل ضد فان طريان مشروط بعدم الاول ولو علل عدم الاول بطريان دار بل بعدم لذاته فلا
يكون محكما واعترض ايضا بانه ان عني بالشرط معنى يقتضي تقدمه على المشروط فليس شرط احد [illegible]

الاخر والا كان كل واحد من المنقضين مشروطا بنقيض ضرورة ان انتفا كل واحد منهما ثبوت الاخر وان عني الارتباط
ما بعدم المشروط عند عدمه لم يلزم الدور واعترض ايضا بمنع المنافاة بين اقتضا المقتضي واقتضا المانع
لاستحالة الجمع بينهما وان استحال الجمع بين حكميهما وحينئذ فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضي عن جهة
اقتضائه لا بالذات ولا بالعرض بخلاف المتنافيين بالذات د الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي التخصيص
مع عدمه ووجوده مع الحكم لا يقتضي قطع العلية ووجوده في صور التخصيص مع عدم الحكم يقتضي
قطع عدم العلية فهناك ثم الحاصل في الفرع كما انه مثل وصف الاصل فكذا هو مثل صور النقض فليس الحاقه
باحدهما اولي من الاخر فلما تعارضا لم يجز الحاقه بواحد منهما فلا يكون علة اعترض المجوزون بان الوصف
الاصلي الوصف المناسب مع الاقتران العلية فاذا تخلف الحكم عنه في صور النقض وجدنا فيها
وصفا يصلح المانعيه استندنا التخلف اليه فلا يكون الحاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي
وحيث لا يرتب فلا عليه فلا بهذا الاصل معارض بهذا الاصل فلكم فتنا قطا ورجع الى الاصل وهو عدم
العلية اعترض المجوزون بان كلامهم ابدع اما اولا فلانا لو اعتقدنا عدم تاثير هذا الوصف لزم ترك
العمل بالمناسبه مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا انه موثر عملنا بما ذكر من الدليل من بعض الوجوه
لا فان الوصف الاثر في بعض الصور والعمل بالدليل من وجه اولي من تركه بالكليه واما ثانيا فلان الوصف
المدعي ما يعتبر في صور التخصيص يناسب انتفا الحكم والانتفا حاصل معه فيحصل ظن استناد الانتفا
الى المانع فيمتنع استناده الى عدم المقتضي وحينئذ يعد معكم اصل واحد وهو ان الاصل ترتب الحكم على العلة
ومعنا اصلان دلالة المناسبه مع الاقتران على عليه الوصف في الاصل لثبوت الحكم فيه ودلالة المناسبة في صور
التخصيص مع الاقتران على عليته المانع لانتفا الحكم والعمل بالاصلين اولي من الواحد اجاب المانعون عن الاول
بمنع دلالة المناسبه مع الاقتران على العلية بل المناسبه مع الاقتران والاطراد دليل العليه فان حذف الاطراد
فهو المتنازع وعن الثاني بمنع جواز تعليل انتفا الحكم في محل التخصيص بالمانع لانه لم يكن حاصلا اصل المانع
والحاصل يستحيل تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن دليل جمهور الاول ب العلل الشرعية معرفات فجاز تعليل
المتقدم بالمتاخر الثاني المانع علة نفي الحكم لا الانتفا والنفي المتميز من الانتفا في الوجود بعد كونه بعرضة الاوجود
اجاب المانعون عن آ بانه لو كان المراد المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفا بعدم المقتضي امتناع تعليله بالمانع
ايضا لجواز اجتماع الادلة على مدلول واحد وبعضها وجودي وبعضها عدمي وعن ب بان المانع لا يوثر في العدم
السبب لاستدعايه سابقته الوجود وهنا لم يوجد الحكم فيمتنع اعدامه فاذن المستند الى المانع نفس العدم الباقي

واعترض

واعترض علي اصل الدليل بانه وان كان وجود الوصف مع الحكم في الاصل لا يوجب القطع بكونه علة لا افادته
ظن العليه موجوده مع عدم الحكم في صور النقض يمنع انه يقتضي القطع بانه ليس بعلة بل ظن العلية باق
بحاله وانتفا الحكم ان كان لوجود المعارض النافي للحكم على ما هو معلوم من قاعدة القائل بتخصيص العلة
ه لا طريق الي صحة العلة الشرعية سوي جريانها مع معلولها فاذا لم يجر معه لم يكن الى صحتها طريق اجيب
بمنع ان اطراد العلة طريق الي صحتها فضلا من كونه لا طريق سواه وفيه نظر لان الطرد وان لم يدل علي العليه
لكن عدمه يشعر بانتفا العليه و الشرعيه كالعقليه وكما امتنع تخصيص العقلية فكذا الشرعيه واعترض بمنع
التخلف في العقليه بل يجوز عند فوات الشرط لحكمها سلمنا امتناع التخلف فليس ذلك لدلالة الدليل على تعلق
الحكم بها ولا لكونها علة بل لكونها مقتضيه للحكم بذاتها وهو غير متحقق في الشرعيه لانها لا تقتضي لذاتها بل
بوضع الشارع لها امارة علي الحكم في الفرع وفيه نظر لان القائل جزم بالحد والشرعيه عند المعتزله مقتضيه
لذاتها والشارع كاشف سلمنا لكن معني جعل الشرع الحكم بوجود الحكم عند وجود الوصف فالتخلف يناسب
ز العلة في القياس طريق الي اثبات الحكم في الفرع فاذا وجدت في فرع من امتنع ان تكون طريقا الى العلم بحكم احدهما
دون الاخر كما في الادراكات والادلة العقليه اعترض بانه ليس العلة في امتناع الاقتران في الدليل هي المتعلق
بمدلولين وامتناع الاقتران في الادراك المتعلق بالمتعلق عند كونه طريقا ولا دليلا بل لكون الدليل العقلي
موجبا لذاته ولكون الادراك مما يجب عنده عاده بخلاف العلل الشرعيه على ما تقدم وفيه نظر لان معنى كونه طريقا
ليس التاثير عندكم بل ترتب الحكم عليه فاذا تخلف نفي كونه طريقا ح لو جاز وجود العلل الشرعيه في نوع دون
اخر لم يكن البعض بالاثبات اولي من البعض الاخر اعترض بان علة اختصاص التخلف في البعض اختصاصه بالمانع
وفيه نظر لان انتفا المانع حينئذ يكون جزءا من العلة لانا عندكم معنى الامارة اعم من جوز تخصيص العلة
بوجهين ا دلالة العلة على الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الافراد وكما ان تخصيص العام لا يقدح في عمومه
فكذا تخصيص العلة واعترض بالمطالبة بالجامع ثم بالفرق بان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت موقوفه
على عدم المخصص الا ان عدم المخصص اذا ضم الي العام صار المجموع دليلا على الحكم اما العلة فان دلالتها
متوقفه على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه الي العلة على جميع التقديرات لان منهم من منع كون العدم
العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي ومن جوز شرط فيه المناسبه فوجب ذكره اول الامر ليعرف انه هل يصلح
لان يكون جزءا لعلة الحكم ام لا ب انتفا الوصف لذلك الحكم في دليل الحال ان يتوقف على انتفاء الحكم في محل اخر
فان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح وان انعكس دار وان لم يتوقف احدهما الى الاخر لم يلزم من انتفا احدهما

انتفا الاخر فلا يلزم من انتفا كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفا كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الاخر
اعترض بان العلة اذا قرنت بالموجب والداعي كان شرط كونه علة للحكم في محل ان تكون علة له في جميع المحال الا ان
العلة انما توجب الحكم لماهيتها ومقتضى الماهية الى الواحد واحد فان كانت الماهية موجبة لذلك الحكم
في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا وايضا لا نسلم لزوم الدور لو توقف كل منهما على الاخر لانه توقف
معية لا توقف تقدم وفيه نظر فان التوقف انما يتحقق في الشرط والعلة لا في المصاحبة لان معنى كونه متوقفا
مترتبا عليه ح اجمعوا على جواز ترك العمل بالدليل في بعض الصور لوجود المعارض مع جواز التمسك به اولا عند عدم
المعارض فان الانسان تدل على التوقي عن الحر والبرد فاذا رأى عدل ظالم بالعقل لترك مقتضى الدليل الاول
وان عمل به في غير هذه الصورة واذا كان حسنا في العادات فكذا في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن واعترض بتسليم ما قالوا لكنه ينعطف من الفرق بين الاصل والفرع وصور التخصيص فيدل على العلة
ولم يدل على فسادها د العلة الشرعية امارة موجودة في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونها امارة
لانه ليس من شرط الامارة ان تستلزم دائما كالغيم الرطب في الشتاء مع المطر المتخلف عنه احيانا اعترض
بان المطر في الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا ظن انتفا ما لا يلازمه انتفا الحكم فان من راى الغيم الرطب في الشتاء
بدون المطر في وقت ثم راه اخرى لم يظن نزول المطر الا مع ظن انتفا الامر الذي لازمه عدم المطر في الاولى وهو غير قادح
في قولنا ه الوصف المناسب بعد التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم فانا اذا عرفنا من الانسان كونه شريفا
مكرما مطلوب البقا ظننا حرمة قتله وان لم يحصل بيانا في ذلك الوقت ما هو الحاصل فصار عن عرفنا فعلمنا ان
مجرد النظر الى الانسانية مع ما لها من الشرف يفيد ظن حرمة القتل وان عدم كونه حاسا ليس جزا من المقتضي لهذا
الظن فاذا كان كذلك فانما حصلت الانسانية حصل ظن حرمة القتل واذا ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل
به لوجوب العمل بالظن اعترض بتسليمه لكنه يدعي انه ينعطف من الفرق بين الاصل وصور التخصيص فيدل على العلة
و ان بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم معدول به عن القياس وكذا
نقل عن ابن عباس ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا اعترض بتسليم انهم قالوا بذلك لكنهم لم يقولوا ان ذلك القياس
جائز ام لا ز وجدنا الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي النقض المناسبة مع الاقتران في انتفا الحكم
فلو اضفنا في صور التخصيص انتفا الحكم الى انتفا المقتضي لزم ترك العمل بالاصلين والعمل باصل واحد وهو ان
الاصل اسناد عدم الحكم الى عدم المقتضي ومعلوم اولوية مخالفة اصل واحد لا مخالفة اصلين من غير عكس فاحالة انتفا
الحكم على المانع اولى من احالته على عدم المقتضي واعلم ان بعضهم منع تعليل انتفا الحكم بالمانع لوجهين ا تعليل انتفا

الحكم

الحكم بالمانع او فوات الشرط في صور التخلف موقوف على وجود المقتضي للحكم فيها اذ لم يكن موجودا كان انتفا الحكم لانتفا
المقتضي لا للمانع ولا لفوات الشرط والعلة لكون الوصف المذكور علة موقوف في صور التخلف على وجود المانع او فوات
الشرط فلو لم يوجد المانع ولا فوات الشرط وجب ان يكون انتفا الحكم لانتفا علته وعند ذلك يظهر عدم علية
الوصف واذا توقف كل من المقتضي والمانع على الاخر دار وهو ممتنع نشأ من التعليل بالمانع او فوات الشرط في صورة
التخلف اعترض بانا لا نسلم ان تعليل انتفا الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضي لعدم انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي
المعارض له مع عدمه اولى سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن نمنع توقف وجود المقتضي على وجود
المانع فان كون المقتضي مقتضيا انما يعرف بدليل من المناسبة والاعتبار او غير ذلك من الطرق وهو محقق فيما
نحن فيه فيجب القضا بكونه مقتضيا والمانع معارض لانه وجد نفي حكم المقتضي مع بقا المقتضي بحاله مقتضيا ولن
لم يوجد على المقتضي عليه سلمنا توقف كل منهما على الاخر لكن توقف معية لا توقف تقدم وفيه نظر لان عدم
العلة علة ذاتية لعدم المعلول والمانع انما كان علة للعدم لاقتضائه عدم شيء باعتبار كان المقتضي علة فالتعليل
بعدم المقتضي اولى من التعليل بوجود المانع واذا وجدت العلتان بالنسبة الى معلول كان العدم مستندا الى علة الذاتية
شرط التعليل وجود المقتضي ولو سلمنا صحة انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي لانعدام العلة الاخرى والمناسبة والاقتران ثابت
مع الاقتران على العلية لكن التخلف يقتضي ظن عدمها فاذن لا يبقى الحكم بكونه علة في صور التخلف ب انتفا
الحكم في صورة التخلف كان متحققا قبل وجود المانع وفي تعليله بالمانع تعليل المتقدم بالمتأخر وهو محال سلمنا لكن
المانع بمعنى العمل او الباعث اعترض بان الذي يعلل نفيه بالمانع انما هو انتفا الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضي
بعرضية الثبوت عرضية لانه لا يطلق حكم وذلك لا يتقدم على المانع المفروض وفيه نظر فان العلل هنا
لبيان الانتفا بعد قيام الاوصف عرضية الثبوت وذلك غير انتفا الحكم المطلب الثاني في جواب قولنا
يكون بامرين الاول منع وجود تمام الاوصاف في صور النقض وفيه مباحث ا اذا منع المستدل من وجود العلة في
صور النقض كان قولنا ينقطع به السؤال مثاله لو قال لا زكاة في الحلي لانه مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة فلو قال
المعترض ينتقض بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكاة فيه فيقول المستدل لا نسلم ان الحلي المحظور غير نام وانما كان
منع وجود العلة في صور النقض دافعا له لان النقض هو وجود العلة ولا حكم فاذا لم توجد العلة في صورة النقض انتفى
النقض واختلفوا هل يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض لانها انتقال من مسألة الى اخرى قبل
تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح لانه تشويش في فهم المناظرة باستدلال المستدل معترضا والمعترض مستدلا
نعم لو دل المعترض بما دل به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا ان صح كان نقضا على دليل وجود

العلة في الفرع اعلى كون ذلك الوصف علة للحكم فيلزمه انتفا الامر الثاني الذي يلا يجالي غيره وهلا احرز لم فخلك لان تحقيق مناط
العلة وهو قد اسحب لسان ذلك ولا يتم الدعوى الا بانتفا الدليل وذكر مقدماته وحصل الحروف فعالوا لانه ليعين دليلا طريقا
للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحصيلا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى
المقصود فلا وهو نظر لانه ان كان ممنوعا لم يمنع عن ذلك تعدد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يصر طريقا لانتفا
عنه ثم لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة
بان قال المعترض فقد اسعض الدليل الذي دللت به على وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نفي العلة
الى النقض على دليلها كما قلنا مثاله لو قال في مثله تبييت النيه ونحتجها الى مسمى الصوم فوجب انه كما في محل
الوفاق ودل على وجود العموم بعدما الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض
سقض بالوثني بعد الزوال وان قال المعترض للمستدل انت امر كلا يجلو من حالين اما ان يعتقد وجوب الصوم
في صورة النقض او لا فان كان الاول استقضت علتك وان كان الثاني استقض دليلك على وجود العلة كان متجها لانه وارد
ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة به على وجود العلة في صورة النقض والحكم فيه على ما تبين
في الدلالة عدم الحكم في صورة النقض ب المنع من وجود الوصف في النقض انما يمكن لوجود قيد في العلة يندفع به النقض
وذلك القيد قد يكون له معنى واحد ويكون للاحتراز به ظاهرا كقولنا طهارة عن حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فينقض
بازالة النجاسة عن البدن لانا قلنا عن حدث وازالة النجاسة ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم
الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فلا ينتقض بالكتابة لانها ليست معاوضة بل عقد ارفاق وقد
يعدد المعاني فيمال اللفظ عليها اما بالتواطؤ او الاشتراك فالاول كقولنا عبارة منكرين فيفتقر الى تعيين النية كالصلاة
فلو قيل ينتقض بالحج فانه منكر على زيد وعمرو فيقولنا المنكر يطلق على المنكر في الازمان وعلى المنكر في الاشخاص
والاظهر الاول وهو مرادنا ومثال الثاني قولنا جمع الطلاق في قرء واحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلثا في قرء
واحد مع الرجعة بين الطلقتين فلو قيل ينتقض بما لو طلقها في الحيض قلنا اردنا الفرء والطهر ج هل يجوز دفع النقض
بوصف طردي جوزه القايلون بالطرد وبعض المانعين والوجه المنع لان احد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن المجموع
مؤثرا ولانه لو جاز ذلك لجاز تقييد العلة الطردية بعد بعرها الباذ ونعيق الغراب ولا نزاع في بطلانه الاصل الثالث
في الجواب بمنع تخلف الحكم وفيه ابحاث ا اذا منع المعلل تخلف الحكم في صورة النقض ليدفع السؤال لما ذكرنا في منع
وجود العلة كما لو قال الشافعي في مسئلة البيت الصغير بيت فلا يجوز اجبارها كالبيت البالغ فيقول المعترض
ينتقض بالبنت المجنونة فانه يجوز اجبارها فيقول المستدل يمنع صحة اجبار البنت المجنونة وهل يمكن المعترض من الاستدلال

على تخلف الحكم في صورة النقض البحث فيه كما تقدم في دلالته على وجود العلة ب انتفا الحكم ان كان مذهبا
للمستدل والمعترض معا كان متوجها وكذا ان كان مذهبا للمعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلئن
لا يجب على غيره كان اولى كما لو قال في مثله الرطب بالتمر باع مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول
الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا وجوابه بوجوه ا ان يبين في صورة النقض
معنا شبا يقتضي النفي من مانع او فوات شرط مع قيام الحكم به على اصله ب ان يقول المعترض انما هو من قبيل العادم
لدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الخصمين وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق ولا
ينافي المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضة دليل العلة ج ان يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء
والنسخ لا ينافي القياس عليه وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان خلاف المعترض في تلك المسائل كخلافه
في الاولى وهو محجوج بذلك في المسئلتين معا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الاستناد اليه وجوابه
قول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين اذ هي محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج ولا لانك
تحتج في محل النزاع وهو محال د المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو ظاهر وقد يكون خفيا وهو على وجهين ا كقولنا
في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فاذا قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس شرطا فيها بل لتقدير المعقود عليه
ب كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فاذا قيل ينتقض بالنكاح قلنا هناك لا يبطل بالموت لكن انتهى العقد
د اقسام الحكم اربعة ا ان يكون محلا في طرف الثبوت ولعني به ان لا يدعي ثبوته ولا في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل
وهو النفي عن صورة معينة لان الاثبات محلا لا يكون ثبوته في صورة ما فالتغاير فانما نناقضه بعموم النفي ب ان يكون
محلا في طرف النفي وهو ان لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة وهو ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعا عموم النفي يناقضه
الثبوت في صورة معينة كقوله تعالى قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ج ان يكون
مفصلا في طرف الثبوت ولا ينا قضه النفي المفصل الا مع اتحاد المحل بل النفي المجمل فان بعض الموجبة الجزئية سالبة كلية
د ان يكون مفصلا في طرف النفي فلا ينا قضه الاثبات المفصل الا مع اتحاد المحل ولا الاثبات المجمل الا مع فوت الايجاب
المفصل بل الاثبات العام لان بعض السالبة الجزئية موجبة كلية ه الحكم الذي لا يكون ثابتا قطعا بل يعد بدا هل يدفع
النقض كقول الشافعي على وطي الوالد جارية ابنه الا ملك اللام فاذا انتقض بالمغرور بحريه الجارية فانا وان نعتقد حرا فقد وجد قيام
واشتق رق الولد تحقيقا لكنه موجود تقديرا فان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الرق في حكم الحاصل المندفع والا
لما وجبت قيمة الولد فيه خلاف و هل يجب على المستدل بالعلة المخصوصة ذكر نفي المانع في ابتدا دليله والاحتراز عن
النقض اختلفوا فيه والاقوم يجب لانه مطالب بذكر ما يعرف الحكم والمعرف ليس بذلك الامارات فقط بل مع عدم المخصص يحب

ذكرها معا ولانه اقرب الى الضبط وابعد من النشر ولانما اشار اليه العلامة من الوصف اذا كان منتقضا فاما ان
لا يكون انتفا الحكم في صورة النقض لمعارض ولا يكون الوصف علة واما المعارض بعد ثبت ان العلة معارضها متفقا
عليه فلابد من بيانه في الدليل لان المناظر طالب الناظر وليس للناظر الحكم جزما عند ظهور شبهة وعند ظهور انتفا
معارضه فلذلك المناظر ويعني هذا الدليل بيان نفي كل الموانع انتفا الالاان الحاجة الى ذلك يفضي الى العسر والشغب فاسقطنا
عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فنفي الموانع المتفق عليها على حكم الاصل فيجب انه يذكر وقال الخوارزمي
لا يجب لان المستدل مطالب بذكر ما هو الموجب للحكم والمؤثر فيه وذلك هو الوصف اما نفي المانع فلا مدخل له
في التاثير فلا يجوز ذكره في الابتدا وايضا ما يمنع به الاحتراز عن النقض ان كان من اجزا العلة لم يكن العلة علة بدونه
ومثل هذا الاختلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل
ذكر العلة ام لا وهو معلوم البطلان وان لم يكن فان كان اشاره الى نفي المعارض فقد تعرض لما لا يسال عنه لكونه
مسؤلا بعد التفتيش عن الدليل المقتضي للحكم وانتفا المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الفرض
في هذا القسم وان لم يجب اشارة اليه فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة والحكم فاذا كان
المذكور خارجا عن العلة والاشارة فيه الى نفي المعارض فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض والمعارض

## المطلب الثالث في بقايا مباحث النقض

ا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في العلية
لانها ان لم تكن مستلزمة للحكم لم يكن علة وان كانت مستلزمة وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لم يوجد
هذا الحكم الا مستدلا وهذا الدليل هو المانع فحيث زالت تلك المستلزمية لا بزوال علمنا عدم اتصاف تلك الذات بالمستلزمية
فلا تكون علة وفيه نظر لان نفي العلية على تقدير عدم الاستلزام و وجوب دوامه محل النزاع وقيل لا يقدح لانا
لم ندع في هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم في بعض الصور لا يقدح في غلبة الاستلزام
فلا يكون مسندا للمعلل ب تخلف الحكم عن العلة على اقسام ثلاثة ا ان يعرض في صور جريان العلة ما يمنع اطرادها
وهو النقض وينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى عن القياس مع استيفا القياس وقد اختلف في انه هل يقدح في
العلة ام لا وقال قوم لا يقدح سوا ورد على علة مقطوعة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في
المثليات تماثل الاجزا والشرع لم ينقض هذه العلة اذ علة الضمان لكن استثنى هذه الصورة وكما
يعلم ان من لم يعدم على الجنابة لا يواخذ بجنايتها ثم ستنقض بضرب الدية على العاقلة او على علة مظنونة كالتعليل
بالطعم فانه لا ينتقض بمثل العرايا لانها وردت على سبيل الاستثنا وانه رخصة للحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا
كونه مستثنى وروده على علة الكيل وكل علة ومر وروده على كل المذاهب وكذا اذا علمنا عبادات مفروضة فيفتقر الى تعيين



البينه لم ينتقض بالحج فانه ورد على خلاف قياس العبادات لانه لو اهل باهلال زيد صح ولم يجعل مثله في العبادات واما
قلنا نعدم قدحه لان الاجماع لما انعقد على تعليل حرمة الربا باحد الامور الاربعة ومثل العرايا وارد على الجميع وهذه
المسئلة وارده قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة وقيل انه يقدح وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ منهم
من اوجبه ومنهم من منعه وقال ما لا يرد مورد الاستثنا فانه ورد على المنصوصة لم يتصور الا بان يعطف قيدا على العلة
ويظهر ان المذكور ليس تمام العلة وان ورد على المستنبط لا في معرض الاستثنا فانه يقدح جزما من محل النقض من طريق
الاحاله ان كانت العلة مخيلة او من طريق الشبه ان كانت شبها وهذا بين ان المذكور لم يكن تمام العلة والعطف قيدا على
العلة من مثل النقض يدفع به النقض اما اذا كانت العلة مخيلة ولم يقدح جاز مناسب وامكن ان يكون النقض دليلا
على فساد العلة وامكن ان يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الاوصاف الشبهية وتخصيصها عن غير
غير مجراها فهذا الاحتراز عنه فهم في الجدل المناظر وهل يعتقد المجتهد في هذه العلة الاختصاص والفساد ام
التخصيص الاوجه اني في محل الاجتهاد وسع كل مجتهد ما غلب على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية
لان النية لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وانه لا يجري فيعتقض هذا بالتطوع فانه لا يصح الا بنية
ولا يجري على المذهب الحق فيحتمل انه يقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع وان يقدح انه التطوع ورد
مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع قد سامح في النفل بما لا يسامح به في الفرض والمخيل الذي ذكرناه يشتمل على الفرض
ويكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى العلة وموقفها ولكن ذلك وصفا شبهيا اعني في اشتمال المحل ويميز
المجرى عن موقفه ومن انكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فان العلل المخيلة خصص
الشرع اعتبارها بمواضع لا يقدح في تعيين المحل بمعنى مناسب على قانون اصل العلة وهذا التردد انما يتجه في معنى
موثر لا يحتاج الى شهادة اصل فان مقدمات هذا القياس موثرا الا تقاد من قولنا ان كل الصوم واجب وان النية عزم
لا ينعطف على الماضي وان الصوم لا يصح الا بالنية ب انه يتخلف حكم لا لخلل في نفس العلة بل لمعارضة علة اخرى كحلية ملك
اللام في حق الولد ولا ينتقض بالمغرور بحرية الجارية كما تقدم ح ان يكون النقض مائلا عن صور جريان العلة ويكون تخلف
الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد وجدت
في القياس فيجب القطع فقيل بسطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي ومن غير حرز وكقولنا البيع علة الملك وقد وجد
فليثبت الملك في زمن الخيار فقيل يبطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون فهذا لا يلتفت المجتهد اليه لان نظره في
تحقق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صور نظره ح هل يجوز ان يعلل في مثل مثلة المصراة ان العلة في
تماثل الاجزا موجودة لكن اندفع ايجاب المثل الى ايجاب الصاع لمانع النص به كما قلتم في مثل المغرور بحرية الجارية قلنا

لا يجوز ان المانع ليس علة لذاته بل بجعل الشرع اياه علامة على الحكم فحيث لم يثبت الحكم لم يجعل علامة فلم يكن علة

كالمرأة الشدة الموجودة فبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشارع عليها الحكم وانما صارت علة حيث جعلها

الشارع وما جعلها علة الا بعد نسخ اباحة الشرب فلذلك التمائل لبث علة في مثل المحرم بخلاف مثل العوذ فان

الحكم فيه ثابت تقديرا وكانه ميت ثم انقطع فهو في حكم المنقطع لا الممتنع ولو نصب شبكة ثم مات فحصل فيها

صيد كان في حكم مال الميت تقضى منه ديونه وتنفذ وصيته لان نصب الشبكة سبب ملك الناصب لكن الشرع

**المطلب** حال حصول الصيد دفع للملك فتلقاه الوارث وهو في حكم النايب للميت فالمنتقل الى الوارث

**الرابع** في الكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ وهو الحكمة المقصودة

من الحكم كما تقول في صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلاة الامن فيقول المعترض لا

تاثير لكن العبادة صلاة في هذا الحكم وان المؤثر هو وجوب القضا فينتقض بصوم الحايض فانه يجب قضائه

ولا يجب اداؤه وغيره لطرقان هذا مثال النقض المكسور ومثال النقض الحكمي في مثل العاصي بسفره مسافر فوجب ان

يترخص في سفره كغير العاصي ويبين مناسبة السفر لما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة

فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنايع الشاقة في الحضر مع انه لا رخصة واختلفوا في انه هل هو مبطل للعلة

والوجه ان الكلام انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها ولا يخفى ان مقدارها

لا ينضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال فعادة الشرع في مثلها الرد الى المظان الظاهرة

الجلية دفعا لعسر التمييز والتخبط في الاحكام فحينئذ يمنع التعليل بها دون ضابطها واذا لم يكن علة فلا

معنى لايراد النقض عليها اعترض بان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة دون ضابطها وحينئذ فيحتمل ان يكون

مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها في صورة التعليل وان يكون ازيد وان يكون انقص وعلى تقدير

المساواة والرجحان فقد وجد في صورة النقض ما كان موجودا في صورة التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون

موجودا وما يتم على تقديرين اغلب على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد وحينئذ فيظهر الغاء ما ظن العلة

علة واجيب بان الحكمة وان كانت هي المقصود لكن على وجه تكون منضبطة اما بنفسها او بضابطها وما ذكر

من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة ومع عدم القصد فالنقض من قبيل

المعارض لا دليل كونها معللا بها وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال علية الحكمة موقوف

بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه من المحتمل ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال

فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قلت بحثت وسبرت فلم اطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقض

فيظهر

فيظهر استناد الانتفاء الى انتفاء العلة عورض بعدم العلة بحثت في محل التعليل فلم اطلع بما يصلح للتعليل

سوى ما ذكرته فهو العلة فان رجح المعترض بحثه باشتماله على موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل

نفيا للتعارض عورض بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار تبيينا

ويرجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة في محل التعليل وان كان مظنون الوجود في صورة النقض فيحتمل عدمها

والا كان مقطوعا لا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع اقتران الحكم به قطعا وهو دليل العلية

وما هو دليل البطلان موجود في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا والمقطوع به من وجه راجح على

ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من اخر وهذا الترجيح غير آت في النقض على المظنة فلهذا كان

النقض واردا على المظنة دون الحكمة فان قلت لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا فاحكمه

وفرعه ونقل بعضهم لا التفات اليه لعدم معرفته في احاد الصور مع خفائه وبعدم معرفته الوصول

الى معرفة الضوابط الجلية وكان حظ هذه الكلمة عن المجتهد رد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال

الحكم غالبا مناسبا اعترض بان المسألة اذا وجدت على تقدير البحث عن وجود الحكمة احاد المسائل الا انا

نعلم ان المقصد الاقصى في اثبات الاحكام هو المقاصد والحكم فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور حيثما

وجدت في محل التعليل قطعا لو لم يجب التعليل بها في غير محل التعليل لزم انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعا

وهو ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته قطعا فيما عدا الصورة النادرة وكذا لو لم يقل بالغائها

عند تخلف الحكم عنها مع سبرها قطعا لزم اثبات الحكم بها مع الضابط مع انها ملغاة قطعا ومعلوم

ان المحذور باثبات الحكم لحكمة الغاها الشارع او نفي الحكم مع وجود حكمته نصا اعظم من محذور المشقة

بالبحث عن وجود الحكم والمنا صدق في احاد المسائل وعلى هذا فيكون الكلام فيما لو فرض وجود الحكمة في

صورة النقض او زيد منها في محل التعليل بعينها نعم ان ثبت في صورة النقض حكم هو اليق بها بان يحصل

الحكمة وزيادة ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المعلل لاجل الزايدة صورة النقض لم يكن مفضيا للحكمة الا

لغا بل يجب تخلف الحكم المعلل واثبات اللايق الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية اصل المصلحة وزيادتها

كالمعلل وجوب القطع نصا صاحبه الزجر فيقول المعترض مقصود الزجر في القتل العمد العدوان اعظم

ومع ذلك لا يجب به القطع فيقول المستدل الحكمة في النقض وان كانت ازيد لكن ثبت حكم اخر هو اليق

وهو وجوب القتل وجوب اللايق بعدما مر منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ومنع عدم الحكم عنه وباقي

**المطلب** **الخامس** في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة كقولنا في احوانه سؤال النقض

بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض
بما لو تزوج امراة لم يرها وقد اختلفوا في سماعه فالاكثر على رده لو منع العلة بالمجموع من كونه مبيعا ومجهولا
لا بمجرد حالة الصفة والمنكوحة ليست مبيعة وابطال التعليل بعض اوصاف العلة ليس ابطالا لها
اما لو بين المعترض عدم تأثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا منفردا ولا منضما مع الاخر
فالنزاع حينئذ انه لو علل المعلل بالمجموع بطل التعليل لعدم التأثير لا بالنقض وان نزل الكلام على التعليل
بالوصف المقتصر بطل التعليل بالنقض لكنه وارد على جميع العلل العامة المحذوف وان لم يؤثر منفردا ومع
ضمه الى غيره لكن اختلفوا في التعليل المحترز به عن النقض واما يخرج عن التعليل لو عري عن العاني لا انما يعتد فانه
الاحتراز به يتوقف على كونه جزء العلة حتى لو لم يكن جزءا كانت العلة ما عداه فالنقض حينئذ يكون واردا عليها
وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور | البحث الثاني عدم التأثير
قيل انه عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو قادح في العلية لان الحكم لما بقي بعد عدمه وكان حاصلا
قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني عن الشي لا يكون معللا به وهو حق ان فسرنا العلة بالموثر لا المعرف
لجواز تعريف السابق بالحادث كالعالم مع الباري تعالى وقيل عدم التأثير ابدا امر في الدليل لا تأثير له البتة
بان يكون وصفا طرديا كالطول والقصر والسواد والبياض او يكون وصفا ثبت اعتباره بالاحالة او الشبه
لكن قد استغني في اثبات الحكم بما عداه كما في بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير
في الهوا او السمك في الما فان عدم الرؤية وان اشتمل على نوع احالة لكن قد اكتفي في اثبات الحكم في الاصل
بدونه وهو العجز عن التسليم واقسامه اربعة | ا عدم التأثير في الوصف بان يكون الوصف الماخوذ
في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا يقدم في
الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور ب عدم التأثير في الاصل
بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم بغيره كما يقال في تعليل بيع الغايب بالجهالة قياسا
على السمك في الما فان عجز التسليم مستقل بالحكم وقد اختلف في قبوله فرده ابو اسحق الاسفرايني ومن تابعه
لانه اشارة الى علة اخرى في الاصل ولا يمنع تعليل الحكم بعلتين ومنهم من قبله بنا على امتناع التعليل بعلتين
وسياتي ج عدم التأثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل كما في مثل المرتدين اذا
اتلفوا مالنا في دار الحرب مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي فان الاتلاف في دار الحرب طردي
لا تأثير له في نفي الضمان ضرورة استوا الدارين في الاتلاف وهذا يرجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم



ان كان طرديا او الى سوال الالغا ان كان موثرا د عدم التأثير في محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل
لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال في مثله ولاية المراة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها
كما لو زوجت من غير كفو فان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للبطلان لكن الوصف غير انه لا يطرد في جميع
في جميع صور النزاع من حيث ان النزاع وقع في التزويج من كفو وغيره واختلف في قبوله ايضا فرده قوم بنا على منع
جواز الفرض في الدليل مطلقا وقبله من لم يمنع وفصل الجدليون فمنهم من جعله شبها وصفا في الفرع
اعتراضا بطرده وهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول وادخل القسم الرابع وهو عدم التأثير في محل النزاع وجعل حاصل
الثالث وهو عدم التأثير في الحكم الى عدم التأثير في الوصف او لان الحاصل سوى عدم التأثير في الوصف وهو
للاول وعدم التأثير في الاصل وهو الثاني والاول راجع الى بيان انتفا مناسبة الوصف وسوال المطالبة
يغني عنه وجوابه جوابه والثاني يرجع الى المعارضة في الاصل وجوابه جوابه وبعد هذا
كله فقد يكون احد الوصفين الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيدا بان يكون مشيرا الى نفي المانع الموجود في صورة
النقض اذ وجود الشرط الغائب فيها لقصد دفع النقض او مشيرا الى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع
كما في مسالة احد الاتلاف في دار الحرب في مثل المرتدين فلا يكون عدم التأثير اذ هو غير مستغنى عنه في اثبات الحكم لقصد
دفع النقض او القصد العرضي | البحث الثالث في العكس العكس لغة رد اول الامر الى اخره واخره الى
اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه ليمنعه وعند قوم جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما
عليه مع بقاء الكيفية واما في اصطلاح الفقها والاصوليين يطلق على معنيين | ا قول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير
المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد وهو انه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل لامكان
ايجاب القصاص بكل جارح وبالكبير من المثقل خاصة ب انتفاء الحكم عند انتفاء العلة وقيل ان يحصل مثل
ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة تخالف العلة الاولى والمراد احد هذين وقد اختلفوا في اشتراطه في العلل فقالت
المعتزلة كافة ان العكس واجب في العلل العقلية والشرعية لاشتراكهما في الحكم فيكون كل واحد منها مخالفا
للاخر وهذه المخالفة من لوازم الماهية واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يعطي عدم الاشتراط والباقي الشرعيات
وهو نقيضه عدم اشتراط العكس والاشاعرة اوجبوا العكس في العلة العقلية دون الشرعية وقيل حيث الحكم المعلل
ان لم يكن له سوى علة واحدة كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فانه لا علة له سواه
لزم من انتفا علته انتفاؤه لا من حيث استلزام نفي العلة الواحدة نفي الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان
كان معللا بعلل مختلفة في صور بعلة كما في اباحة الدم بالقتل العمد العدوان والردة عن الاسلام والزنا في الاحصان وقطع الطريق

وكذا لو انتقض التكليف بالوضوء لم يلزم من نفي بعض العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى وانما يلزم لو تعذر انتفا
جميع العلل هذا حكم جنس الحكم للعلل واما احاد اشخاص الحكم في احاد الصور فانه يمتنع تعليله بعلتين بل
بعلة واحدة على البدل فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها لا بطال العلة الدليل العقلي ع كما لا
يلزم من نفي الدليل نفي المدلول كذا لا يلزم من نفي العلة الواحدة نفي الحكم لا انا نقول نعني بانتفا الحكم عند انتفا علته
الواحدة نفي العلم به لا بتعينه في نفسه وفيه نظر لرجوع هذا على طوله الى احسار عدم العكس واعلم ان المعلل لو سلم وجود
العلة ثم وجد الحكم دونها لزم الانتقاض **البحث الرابع** في القلب وفيه مطالب **الاول** الماهية
العلة ان تعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل
لانه لو رد الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه
منع وجود تلك العلة فيه وعكسه مع وجودها في اصل اخر وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على
تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم **المطلب الثاني** في اقسامه وهي اثنان ا قلب
الدعوى ب قلب الدليل اما ا فضربان ا ان تكون الدليل مصرا بها كقول الاشعري اعلم ان كل مرئي موجود فهو
دعوى تشتمل على اجزاء الدليل وتقديره لانه موجود لان الوجود هو مصحح الرويه عنده فيقول المعتزلي اعلم
بالضرورة ان كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا فهو دعوى بطلان الاولى من حيث ان الوجود ينقسم الى ما هو في جهة
والى ما ليس في جهة والمعتزلة بان ما ليس في جهة غير مرئي فلا ان كل موجود مرئي ودليله مضمر فيه وهو
انتفا الجهة مانع من الرويه ب ان لا يكون الدليل مصرا بها كقولنا اعلم بالضرورة ان النظر يفضي الى العلم فيقول
المعترض اعلم بالضرورة ان النظر لا يفضي الى العلم وهذا هو معارضة الفاسد بمثله والمقصود منه استنطاق المدعي
بما يشعر به دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف فيما هو الاولى لكنا ايضا وقد ادرج في هذا الباب قلب الاشتباه
في الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الحاق الولد باحد الابوين المدعيين له بتحكيم القايف في ذلك تحكم بلا دليل فيقال الحنفي
وتحكيم القارئ في ذلك ايضا تحكم بغير دليل والمقصود منه استنطاق المدعي بان ما ذكره ليس بتحكيم بل له ماخذ
صحيح فيقول المعترض ولا ما ذكرته وهو بعيد لان المعترض اذا اعترف بان ما ذهب اليه الخصم لم تعن معارضة
للمستدل فيكفيه في مذهبه في ابطال دعواه التحكم في مذهب خصمه لانه ليس ما حكم فيه هو الحول ولا حاجة الى
القلب واما قلب الدليل فهو ان يبين ان ما ذكره المستدل دليل عليه فاما ان يسلم المعترض ان ما ذكره المستدل
من الدليل يدل له من وجه او يمنع ايضا الدلالة من كل وجه والثاني قل ان يوجد مثاله في غير النصوص وهو كما
لو استدل في توريث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض المراد نفي توريث الخال بطريق



البالغة كقولنا الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له ومعناه نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة
وهو غلب في دلالة الالفاظ بيان ان اللفظ يدل على المستدل لا له ما اولوا ذكرناه في اللفظ ينتفي قطعا حيث ان
الخال وارث وقد وصف موريه بانه لا وارث له ولا يمكن حمله على نفي ما عداه من الوارث فانه يرث عند هذا
القايل مع الزوج والزوجة ولا على نفي العصبات فان بنت الاخ وعمتها من ذوي الارحام كذلك فالتخصيص
يكون عبثا ومن قلب الالفاظ ايضا ان يبين انه يدل على منافضة مذهبه اما مع تسليم صلاحيته دلالة
على مذهب المستدل كقول الحنفي في نصب الساحة لا ضرر ولا اضرار فيعلل دلالة على حق المالك قطع
اختصاصه من العين المملوكة اضرار به ومن ضرورة دلالته على نفي الضرر عن المالك دلالته على نقيض مذهب
المستدل وهذا الضرر في الرسم دون الاول وهما مختصان بالظواهر ولا اتجاه لها اما الاول فلانه مركب
من بيان عدم الظهور به وبيان دلالته على نقيض مذهبه وحاصل احدهما يرجع الى منع الظهور به
وحاصل الاخر الى المعارضة وفيهما ضعف واما الثاني فحاصله يرجع الى المعارضة ايضا وفيه كلام يكن
سلم المعترض ان ما ذكر المستدل يدل له من وجه فهو غير قلب دلالات الالفاظ بل هو قلب العلة وهو
ثلثة ا ان يتعرض المعترض في القلب لتصحيح مذهبه ب ان يتعرض لابطال مذهب المستدل صريحا
بان يجعل حكم الدليل جلاو الشرط ج ان يتعرض لمذهب المستدل التزاما فما كقول الحنفي في مسئلة الاعتكاف
لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث محض فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفة والحكمان المذكوران في الاصل والقلب لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان في الفرع
فكل منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بتعليله الى اشتراط الصوم بطريق اللزوم
والمعترض يشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند المحقق فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس
تعليلا بمناسب بمقتضى نفي القربة بل بما ينافي المناسب من حيث ان اللبث المحض لا مناسبة فيه
للقربة وتعليل المعترض بامر طردي مانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم وقد يتعرض
كل من المعترض والمستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا كقولنا طهارة يراد لاجل الصلاة فلا يجوز
بغيرها كطهارة الحدث فيقول المعترض طهارة يراد لاجل الصلوة فيصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد
تعرض كل منهما في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية واما ب فكقول الحنفي في
مسح الراس عضو من اعضا الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يطلق عليه الاسم كساير الاعضا فيعارض
بانه عضو من اعضا الوضوء فلا يقدر بالربع كساير الاعضا وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما الا انهما

حصلا فى باقى الاعضا بل يعنا فيان فى الفرع بواسطه اتفاق الخصمين فكلاهما قد صرح فى دليله بابطال مذهب
خصمه وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما اذ لا يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه لامكان ان
يكون الصحيح مسح الجميع كقول مالك نعم لو انحصر العدد فى مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم من تعرض
كل منهما لابطال مذهب خصمه تصحيح مذهبه واما ج فكقول الحنفى فى بيع الغائب عقد معاوضه فيصح مع الجهل
بالعوض كالنكاح فيقول الشافعى عقد معاوضه فلا يشترط فيه خيار الرويه فالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين
فى الاصل لانه اجتمع فى النكاح الصحيح وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما فى الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب
المستدل فى العقد بالصحه بل بطريق الالتزام فان القايل بالصحه قايل باعتبار الرويه فالخيار لازم للصحه فاذا انتفى انتفى
اللازم ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلاله الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطه اظهر من
دلالته على نفى الحكم بواسطه والحق ج قلب التسويه كقول الحنفى فى ازاله النجاسه بالمايع طاهر مزيل للعين والاثر
فيحصل به الطهاره كالما فيعارض بانه مايع طاهر مزيل للعين والاثر فتستوى فيه طهاره الحدث والخبث كالما
فانه يلزم من القول بالتسويه فى المحل بين طهاره الحدث والخبث عدم حصول الطهاره بالخل فى الحدث لعدم حصولها
به فى الحدث والحكم التسويه وكقوله فى طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول الشافعى
ان تستوى حكم ايقاعه واقراره كالمختار ودفع بعضهم فيه بان الحاصل فى الاصل اعتبارهما معا وفى الفرع عند
القايل عدم وقوعهما معا فكيف يتحقق التسويه وجوابه ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل فى الفرع والاصل
لكن فى الفرع فى جانب العدم وفى الاصل فى جانب الثبوت وذلك لا يقدح فى الاشتراك فى اصل الاستوا واعلى مراتب
القلب ما يبين فيه ان يدل على المستدل ولا يدل له ثم يليه النوع الثانى وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلى مراتب
هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه
دون ما قبله من حيث انه لا يستلزم تصحيح مذهبه كما علم وهو القسم الثانى منه ثم الثالث فانه وان شارك
ما قبله من القسم الثانى فى ابطال مذهب المستدل الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بصريحه وهذا النوع من
القلب لا يعد معترضا لدلاله المستدل بالفعل لا بعينه ببيان دلاله اخرى فيه تدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضه
وان فارقها من جهه انه معارضه نشات من نفس دليل المستدل

## المطلب الثالث

فى اختلاف العلم
لا احتلف الناس فى ذلك فرده قوم لوجهين ا الحكم الذى علق الغالب على العله لا بد ان يكون مخالفا للحكم
الذى علقه القايس عليها والا لكان تكريرا فى اللفظ ثم الحكمان ان امكن اجتماعهما لم يقدح فى العله لامكان
تعدد المعلول وان لم يمكن اجتماعهما فهو محال لوجهين حسب اتحاد اصل الغالب والقايس والصوره الواحده

مسح

يمنع ان يحصل فيها حكمان متنافيان ب العله المستنبطه يجب ان يكون مناسبه للحكم ويمتنع مناسبه الوصف الواحد
لحكمين متناقضين فيجب ان يكون طرديا بالنسبه الى احدهما فان كان طرديا بالنسبه الى عله المستدل فالقياس باطل
ولا حاجه الى القلب وان كان بالنسبه الى ما استند اليه المعترض فهو باطل ايضا واجيب عن ا بان هنا احتمالا
اخر وهو انه لا يكون الحكمان متنافيين فيصح اجتماعهما فى الاصل ولكن المانع على اجتماعهما فى الفرع وادلاه القالب
ان الوصف الحاصل فى الفرع ليس بان يقتضى احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا
من عدم المنافاه بينهما فى الاصل ويقتضى امتناع حصول الحكم فى الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من الاخر
وقد قامت الدلاله على امتناع حصولهما فى الفرع وهذا كما انه جواب فهو صالح للدلاله على امكان القلب
وعن ب ان المناسبه لا تكون حقيقيه لا اتباع عنه فالقلب ينكشف انها ما كانت حقيقيه والحق
القبول لانه نوع معارضه اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول

## المطلب الرابع

فى معنى المعارضه العلة معارضه الا فى شى لا يلتبس فيه الزمان فى العله بخلاف سائر المعارضات
ب لا يمكن منع وجود العله فى الفرع والاصل لاتحادها صلح مع اصل المستدل وكذا فرعه مع فرعه واما سائر
المعارضات فيمكن فيها ذلك للتغاير ولا فرق بينهما فيما عدا هذين الوجهين فعلى هذا للمستدل منع
حكم القالب فى الاصل وان يقدح فى تاثير العله فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اما اذا
امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافى حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب منافيا
للحكم لان قلب القالب اذا فسد القلب الثانى سلم اصل القياس عن القلب

## البحث الخامس

فى القول بالموجب وهو تسليم ما جعله المستدل حكما لعلته مع بقا الخلاف ومهما وجه على هذا الوجه كان
المستدل منقطعا لظهور ان ما ذكره من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام ا ان ينصب المستدل
دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن امامه كقول الشافعى الملتجى الى الحرم وجد سبب جواز استيفا
القصاص فجاز استيفاوه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفا القصاص عندى جائز وانما
النزاع فى جواز هتك حرمه الحرم ب ان ينصب دليلا على ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه كما لو قال
فى مثله القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيله لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت فى المتوسل اليه فيقول
الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت فى الوسيله لا يمنع من التفاوت فى المتوسل اليه انما
النزاع فى وجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب القصاص لجواز انتفاء المقتضى
لا لكن او وجود المانع او فوات شرط وورود هذا النوع اغلب من الاول لان الماظرين فان خفا المدارك

اغلب من خفا الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الاطلاع على معرفة ما هو دليل الخصم بخلاف الاحكام
بعد الذهول عنها ولهذا شرك الخواص والعوام في معرفة الحكم المتفق دون معرفة المدارك فاحتمال الخطا
في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من احتمال الخطا فيما نسب الى العلم من الحكم المدلول عليه
واختلف الجدليون فقال قوم يجب تكليف المعترض بيان ما سند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال ان يكون هذا
المأخذ عنده واذا علم عدم تكليفه بيان المأخذ عند ايراد القول بالموجب فقد يعاند بقوله ذلك مع قصد ستر كلام
خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه بيان المأخذ وكان ذلك يفضي الى اسقاط الخبط ومنعه اخرون اذا اوجب لتكليفه ذلك بعد
تمامه شرائط القول بالموجب وهو انتفاء محل النزاع وهو الظهور لانه عاقل متدين فهو اعرف بما حدا امامه وظاهر
حاله الصدق فوجب تصديقه فيما ادعاه بطلوا وجعلنا ذكر المأخذ فان منعنا المستدل من ابطال والاعتراض عليه
اسقط فائدة ذكر المأخذ لامكان ادعاء ما لا يصلح للتعليل مع ما كلامه لم يوقف بامتناع ورود الاعتراض عليه وان
مكناه لزم انقلاب المعترض مستدلا والمستدل معترضا واشتماله على الخبط ظاهر ح ان يسكت المستدل عن صورة عن
محل ما يجب فيه شرط النية كالصلاة وهل هو الوضوء فيه فيقول المعترض اقول بالموجب وامنع من ايجاب
النية في الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فيقول الجدلي في الثلاثة اعطاء احدها صحيح في الاولين
لما ذكرنا فوجهها عليه ويبعد في الثالث لاختلاف المرادين فلا يرد المنع والاثبات على محل واحد لان احدها
اراد بالنية غير ما اراد به الاخر وحينئذ يصير النزاع لفظا وجواب القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه
آ ان نقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضنا فيه الكلام انا امكن الشهرة بذكر دليل وقوع الخلاف فيه ب
انا نعلم محل الخلاف فيما فرض فيه الكلام كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب لانه يجب
ليس بجائز فيقول المستدل عنيت بقولي لا يجوز التحريم ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة ولزوم النية فعل الواجب
ح ان يبين المستدل ان القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون قولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكاة الخيل
حيوان يجوز المسابقة عليه فوجب فيه الزكاة كالابل فيقول المعترض عندي تجب فيه زكاة التجارة والنزاع انما هو في زكاة
العين فيقول المستدل اذا كان النزاع في زكاة العين فظاهر كلامي منصرف اليها لعرفية الحال والظهور عود الكلام في
الزكاة الى المعهود وايضا لفظ الزكاة يعم العين والتجارة فالقول به في زكاة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو غير
صحيح لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه وكذا في مثله اذا قال الحنفي
مائع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول به فان الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث فيقول المستدل
ظاهر كلامي انما هو الخل الطاهر ضرورة وقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل



عن ظاهره لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا والجواب عن القول بالموجب بالاعتبار الثاني من وجوه
آ ان يكون المستدل قد افتى بما وقع مدلولا للدليل ومنع المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه فاذا قال
بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه واقتصر عليه القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليه اولا فهل هذا
يمكن ان يجاب عن القول بالموجب بالاعتبار الاول ب ان يبين ان الشيع الماخذ وبين اشتهاره وبين المطارح ح ان يبين
ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجود القصاص وكانت
الموانع التي يوافق المستدل عليها مرتفعة والشروط متحققة فاذا ابطل كون المانع المذكور مانعا لزم منه الحكم المتنازع
فيه وعن الثالث بان الحذف لاحد المقدمتين سائغ ودليل عبارة عن مجموعها البحث السادس
في الفرق والكلام فيه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وعدمه واختلف في ماهيته فقال بعضهم انه
للعموم عن المعارض في الاصل او الفرع وعند بعض العلماء انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون
فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك في كونه سوالين او سوالا واحدا فقال ابن سريج انه سوالان وجوز
الجمع بينهما لكونهما دالين على الفرق وقال غيره بل سوال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقال
بعض القدماء ليس هذا سوال الفرق وانما هو عبارة عن بيان معنى في الاصل لم يدخل في التاثير فلا وجود له في الفرع
فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وهو منقطع الجمع وجواب على كل التقادير لا يخرج عما ذكرناه في جواب
المعارضة في الاصل والفرع وتبيان يختص بالاعتراضات ان شاء الله تعالى الفصل الخامس فيما يتبع
التعليل به وما يتبع وفيه مباحث الاول في التعليل بعلتين وفيه مطلبان الاول في جوازه في المنصوصة لا
خلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل متعددة في كل صورة بعلة وانما الخلاف فيما اذا اتحد المحل اما في المنصوص
فقد جوزه الاكثر ومنع منه القاضي ابو بكر والجويني احتج الاولون بان القتل والردة والزنا كل واحد لو انفرد كان
مستقلا بحل القتل وهي غير متضادة فيصح اجتماعها وحينئذ اذا وجدت دفعة كان حل الدم مستندا اليها كلها
لعدم الاولوية فاما ان لا يصدر عن شيء منها الاباحة وهو خلاف الاجماع او عن الكل وهو المطلوب ولانه
حدث امرين فصاعدا وجب الوضوء بهما وثبوت الولاية على الصغير المجنون وتحريم الوالد المرضعة وتحريم وطي
الحائض المعتدة المحرمة ونظائره كثيرة والاعتراض من وجوه لا نسلم وحدة الحكم فان حل القتل بسبب الردة
غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني يسقط بعفو الولي دون الاول واذا اعتبرت علة
العدم تعارضت علة الوجود بالضرورة لا انها هي الا انها اذا حضرت اثرت الوجود واذا عدمت اثرت العدم ولان القتل

المستحق بسبب الجناية يجوز لولي الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يمكن الولي من اسقاطه وهو يدل على
تغاير الحكم ب سلمنا وحدة الحكم لكن يمنع اجتماع العلل دفعه بل لابد ان يتقدم احدها فيحال الحكم عليه ح سلمنا
الاقتران لكن يجوز اشتراكها باسرها في امر واحد هو العلة فيكون العلة واحدة د سلمنا عدم الاشتراك
لكن يجوز ان يكون شرط كون كل واحد علة مستقلة انتفا الغير فاذا وجد الغير زال شرط الاستقلال بالعلية فلا
يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد عند الاجتماع جز العلة والمجموع العلة التامة ه
سلمنا لكن يجوز ان يكون المعتبر هو الجهة الجناية فان التعليل بها اولى من التعليل بالردة لان حق الادمي مقدم لانه
مبني على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث تضرر الادمي بفوات
حقه دون الله تعالى والطهارة عن الاحداث متعددة ولهذا لو نوى رفع احدها ارتفع خاصة عند بعض الفقها
وثبوت الولاية على الصغير المجنون مستند الى الصغر لسبقه على الجنون لعدم العلم به الا بعد حين وتحريم نكاح
الوالدة المرضعة مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه والوطء في حق الحائض ملابسة الادمي وفي حق المعتكف
تطويل العبادة وفي حق المحرم افساد العبادة وهي احكام متعددة لا حكم واحد والجواب عن أ انا بطال احيا الشخص
الواحد امر واحد وهو اما ممنوع عنه شرعا بوجه ما اولا والاول حرمته والثاني حل فاذا كان الحياة واحدة
فالازالة ايضا واحدة والاذن فيها ايضا واحد لا يقال يجوز ان يكون الفعل الواحد حراما من وجه حلالا من
وجه فجاز ان يتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان
ومن حيث انه قاتل لانا نقول في الفعل ان الفعل حلالا من وجه حراما من اخر غير معقول لان معنى الحل ان الشارع
مكنك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن وجه يقتضي المنع اصلا بل الحل من
شرط الوجه انه يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان حدوثه وعرضيته وكونه حركة لا تقتضي الحرمة واذا
ثبت هذا فتعدد حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الاطلاق يستحيل ان يتعدد والحكم به ضروري
وفيه نظر لانا سلمنا وحدة بطلان الحيوة الا ان ايقاعها متعدد الجهات فيمكن الاعتبارات فجاز ان يكون ايقاعها
على وجه حراما كما لو اوقعه على وجه الظلم وان يكون ايقاعها على وجه اخر مباحا كما لو اوقعه على وجه الزجر
او الاقتصاص ولا ينافي هذا قول الشارع مكنك من هذا الفعل ولا تبعة عليك لجواز ان يقول الجنس الفعل
على وجه الاستيفا فان قيل لو سلم زوال الحل الحاصل وهو تعطيل الغاير قلنا لا نسلم زوال الحل بل يزول
كون ذلك الحل معللا بالردة فالزائل انما هو وصف كونه معللا بالردة لا نفسه اذا كان ذلك الحل باقيا سواء
وجدت الردة اولا كان منتفيا عن الردة والعفو عن القتل لا تعلق له بالمسألة لان العلة هنا بمعنى المعرف فيجوز ان

قوله

قوله ولي الدم يتمكن باسقاط احد الحلين قلنا ممنوع بل هو يتمكن من ازالة احد الاسباب واذا زال
ذلك السبب زال انتساب الحكم اليه فاما زوال الحكم نفسه فممنوع وفيه نظر لان الردة حينئذ لا تكون علة
الاباحة مطلقا وصف التعليل لان الزائل الثاني دون الاول وهو عين محل النزاع لتعدد المعلول وحينئذ وعن
ب بانه مكابر لعدم المنافاة بين هذه الامور فيصح اجتماعها ونحن نبني الكلام على تقدير وقوع ذلك
الجائز وفيه نظر لان المانع من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة يمنع عدم المنافاة بينها ولا يكون مكابرا
في عدم الاجتماع لاستلزامه امرا محالا وعن ح بالاجماع على الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطي
وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي المشترك خلاف الاجماع ولان الحيض وصف حقيقي والعلة امر
شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الشرعي الا في عموم كونه امرا ولو كان هذا القدر هو العلة لمنع الجميع
الوطي لا بعض بما لا تشاركه من الامور وفيه نظر لمنع الاجماع على التعليل بالخصوصيات فان المانع لا
يقول به وكذا الثاني لان العلة وان كانت امرا شرعيا لكن ذلك لا يستلزم نفي الشركة بينها وبين الحيض
الا في مطلق الامرية فجاز ان يكون بينهما قدر مشترك علم الشارع صلاحيته للمناسبة فاسند الحكم اليه
ومعلوم العلم بالوجدان ليس على بالعدم وعن د بالاجماع على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وهو يستلزم
كونه علة مستقلا وجد المنفي العدمي الذي هو عدم الاحرام ولا وفيه نظر لان الاسناد الى خصوصية
الحيض انما كان لاصالة عدم غيره فيكون العلة ثابتة مع حصول شرطها مثبت الحرم واختلف الاحرار
بوجوه جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين بعضها الى بعض العلة لان الحكم اذا اجتمع عليه علل
متعددة فاذا وجد واحد منها نفس حصول الحكم فاذا وجدت الثانية بعد ذلك فان اوجبت حكما
مثل الاول اجتمع المثلان وان اوجب خلافه او لم توجب شيئا لزم النقض لوجود العلة من دون
ذلك الحكم ب العلل الشرعية مؤثرة بجعل الشرع اياها مؤثرة فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان
فان اثر كل واحد منهما في بعض ذلك الحكم لزم تبعيض الحكم ولانه اخراج لكل منهما عن علية
ذلك الحكم ولان معلول كل منهما حينئذ يغاير معلول الاخرى وان اثر في جميع الحكم لزم استغنا وعن احدها
لانه لما وقع باحدهما استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع ح العلة لا بد ان تناسب الحكم فلو
تعددت علة الحكم الواحد لزم مناسبته لشيئين مختلفين فيكون الواحد مساويا للمختلفين والمساوي
للمختلفين مختلف بالشي الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب عن أ بان الحكم الحاصل
بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله بالاحقة اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا ومن

ب بانه مبني على ان ما لا يكون مؤثرا في الحكم لذاته يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد سبق بطلانه وعن ج
لا نسلم ان المناسبة شرط العلية سلمنا لكن يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم ان العلة تناسبهما
بحسب ذلك الوجه الواحد وايضا فيه نظر فانا لا نعني بالمناسبة المساواة في الماهية بل افضاء الفعل
الصالح لحصول المطلوب الى حصول المطلوب وقد فرض الغزالي الكلام في صورة واحدة تسقط عنها اكثر
من الاسئلة وهي ما اذا اجمعت الامة على ان من زوجه اجنبي واحتك به وحملت في حلق المرتضع دفعة واحدة
انها تحرم عليك لانك خالها وعمها ولا يتوجه في هذا اكثر الاسولة

## المطلب الثاني

في المستنبط هل
يجوز تعددها اختلف الناس في ذلك فجوزه قوم ومنع منه آخرون وهو المعتمد لوجوه أ من اعطى فقيرا
نصفا قريبا احتمل ان يكون الداعي الفقر خاصة او القرابة خاصة او مجموعهما او ليس منهما
وهذه الاحتمالات لا تخفى متنافية لان جعل الداعي الفقر لا غير ينافي كون غيره داعيا او جزءا منه واذا
تنافت الاحتمالات فان تعينت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه
علة وان ترجح بعضها فذلك المترجح يحصل بامور المناسبة والاقتران لاشتراكه بين الكل فاذن الراجح هو العلة
دون المرجوح ب الصحابة اجمعوا على قبول الفرق فان عمر لما شاور عبد الرحمن في قضية المجهضة قال
انك مؤدب ولا ارى عليك باسا فقال علي عليه السلام ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا ارى
عليك الغرة وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب المباح وان عليا فرق بينه وبينه
بان التاديب الذي يكون من جنس التعزيرات لا يجوز المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف وهو يدل على
اجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين ج لو كان معللا بعلتين
فان استقلت كل واحدة بالتعليل ومعنى استقلاله التعليل به دون غيره وهو خلاف الفرض وان استقلت
احداهما خاصة او لم تستقل احداهما فالعلة ليست الا واحدة د لو جاز لما تعلق الفقهاء في علة الربا بالترجيح
اذ من ضرورة صحة الاستقلال اعترض بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد
العلة هنا واعلم ان القاضي ابا بكر جوزه في المنصوصة دون المستنبطة وهو قول الغزالي لان المستنبطة
تستلزم الحرج لدفع الخصم ما عدت بالنص بخلاف منصوصه واعترض بانه يثبت الحكم في افرادها فتستنبط
العاكس وقال آخرون يجوز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فلا يتحقق
التعدد في الاولى لقطعية ويجوز في الثانية لتساوي امكان التعليل بالمشتمل عليهما لانه لا يمكن ان لا يحصل شيء
منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل الكل علة واحدة لسبق الاستقلالية محالا فاذا هي تعين ان يجعل كل

منها

منها علة والجواب كما تقدم من انه لا تعدد في المنصوصة لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعهما
لانها امارات وقال الجويني انه جائز لكنه لم يقع لانه لو لم يمكن تعليل الحكم بعلتين صحيحا شرعا لامتنع عادة
وانما ذلك لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعا فزعم ان هذا برهان قاطع واضح لكل واحد وهو
ممنوع لكثرة الوقائع التي وقعت ولم تعلم وبعدم استلزام الامكان الوقوع واعلم ان العالم لو منع اختلفوا
فيما اذا اجتمعت علل مستقلة من ان كل واحدة علة مستقلة حالة الاجتماع كالمولدات وقال آخرون انها جزء العلة
وقال قوم ان العلة واحدة لا بعينها احتج الاولون بانه لو لم يكن كل واحدة علة تامة فاما ان تكون العلة هي
المجموع او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والكل باطل اما أ فلان التقدير ان كل واحد علة
مستقلة فكيف يكون جزءا واما ب و ج فلانه تحكم محض واحتج الآخرون بانه لو كان كل واحد علة لزم اجتماع
المثلين لاستلزام كل منهما حكما مساويا لما يتطلبه الاخرى ولان الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم
التحكم واحتج الفريق الثالث بانه لو لم يكن العلة واحدة لا بعينها لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم
او كون العلة المجموع وهو باطل لانه يلزم كون كل واحد جزءا فيتعين المطلوب قال امام الحرمين اذا
علل حكم الاصل بعلتين فاما ان يكون احدهما هي الدليل على حكم الاصل او لا بل يكون الدليل نص او اجماع
والثاني يجوز ان يقيسها معا لان العلة اما امارة فيجوز ان يدل على الحكم امارات او وجه مصلحة فجائز ان يكون الشيء
صلاحا من وجهين وان كان احدهما دليلا على حكم الاصل فاما ان تكون دليل حكمه من غير ان تقاس بها
على اصل آخر او بان تقاس … مثال الاول رد النظر الى الشهادة على السرقة الى الشهادة على الزنا
على ان الحاكم لا يحكم بهما بعد ان كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى يلزمه فان العلة هي التي لاجلها
لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا اذا تطاول عهدها لكن العلة في ذلك ان الشهود على الزنا مخيرون بين اقامة
الشهادة لحق الله تعالى وبين الستر على المشهود عليه فاذا اخروا الشهادة علمنا انهم آثروا الستر على الشهادة
عليه فلما شهدوا من بعد تبين ان عداوة حدثت لهم والعداوة تمنع الشهود وقد منع النبي عليه السلام
من قبول شهادة العدو فيظهر لنا انهم من ذوي العداوة لانا نعلم انهم ذوو العداوة وهذه
العلة لا يمكن ذكرها في السرقة لانه يجوز ان يكون الشهود انما اخروا الشهادة لان المسروق منه
اخر المطالبة فيعتقد ان علة حكم الاصل هو طريق الحكم فيجري مجرى النص الدال على حكم الاصل
وكما يجوز ان يدل دلالة على ان لبعض اوصاف الاصل المنصوص على حكمه تاثيرا في ذلك الحكم فيجعل
علة ويقاس بها فرع من الفروع جاز ايضا ان يعلم بعض ما ثبت حكمه لعلة من العلل ان يدل دلالة

على ان البعض وصافه ما نشرا في ذلك الحكم فيجعل علة فيه ويقاس عليه الفروع واما الثاني وهو ما
اذا كانت العلة التي هي في محل حكم الاصل نقاس بها ذلك الاصل على اصل اخر فان لم يمكن ان يقاس الفرع
الاخير بتلك العلة على الاصل الاول فالخلاف فيه كالخلاف فيما تقدم وان امكن كرد الذرة الى الارز بجامع
الكيل ورد الارز الى البر بمثل العلة وهو تطويل لا فائدة فيه لامكان رد الذرة الى البر بمثل العلة **البحث
الثاني** في جواز تعدد معلول العلة الواحدة العلة قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون لها
اكثر من حكم واحد فاما ان تكون متماثلة او متضادة او مختلفة غير متضادة والاول ان كانت في محل
واحد فهو محال لاستحالة اجتماع المثلين ومن شرط سوغ ذلك وان تعددت جاز كالقتل الصادر من الكل
بقتل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما والثاني لا يخلو اما ان يتوقف ايجابها على شرط
اولا فان توقف على شرطين انهما لا يجتمعان جاز ذلك لكون العلة موجبة حكمين متضادين بعد حصول الشرطين
لا يجتمعان كاقتضا الجسمية الحركة عند الخروج عن المكان الملائم والسكون عند الحصول فيه وان امكن اجتماعهما
فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم تكن العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر فوجب ان تقتضيهما
جميعا وهو محال او ان لا تقتضي واحدا منهما فتخرج العلة عن العلية وهذا ظاهر البطلان لعدم توقفهما واقتضا
المتضادين على شرط واما الثالث فانه جائز كتحريم الصوم والصلاة ومس المصحف بالحيض لان العلة اما
ان تكون بمعنى الباعث ولا امتناع ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين اي مناسبا لهما كما في
شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا التصرف بالبيع من اهله في محله فانه مناسب لصحة البيع ولزومه
او بمعنى الامارة ويمكن عقلا وشرعا نصب امارة واحدة على حكمين مختلفين كالحد والضمان في السرقة لا يقال
اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين فمعناه انه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده فحينئذ يمتنع
ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان معنى ان ترتيبه عليه يحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل
الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وايضا اذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين امتنع ان يناسبهما
من جهة واحدة فان الشيء لا يكون مناسبا للشيء من جهة ما يناسب مخالفه وان ناسبهما من جهتين مختلفتين
كانت علة الحكمين مختلفة لا انها متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم اعم من ما ذكرتم لان المناسب
ينقسم الى ما ترتب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك ما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود
دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما له

فلا يمنع

فلا يمنع ان يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني واذا عرف ان معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول
المقصود منه على شرع الحكمين لم يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة **البحث
الثالث** في اقسام التعليل اعلم ان كل حكم ثبت في محل فاما ان تكون علة ذلك الحكم نفس المحل
او جزءا منه او خارجا عنه والخارج اما ان يكون عقليا او عرفيا او شرعيا او لغويا والعقلي اما وصف
حقيقي او اضافي او سلبي او ما تركب من هذه الاقسام كالحقيقي مع الاضافي او مع السلبي او
الاضافي مع السلبي او الحقيقي مع الاضافي والسلبي فالحقيقي مطعوم فيكون ربويا والاضافي
مكيل فيكون ربويا والسلبي في طلاق المكره لم يرض به فلا يقع والحقيقي مع الاضافي بيع صادر من
اهله في محله والحقيقي مع السلبي مسلم غير حربي والحقيقي والاضافي والسلبي قتل عمد عدوان والوصف
الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه والعرفي كقولنا في بيع الغائب مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف
والاسم كقولنا في النبيذ يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب واما التعليل بالمحل فان كانت العلة قاصرة والمحل
هو الفصل المميز اذ لو كان ما به الاشتراك لكانت القاصرة متعدية وان كانت متعدية فالجزء هو المشترك والا
كانت قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن الماهية فاما ان تكون وصفا لازما كالطعم في البر او لا
فيكون متجددا فاما ان يتجدد ضروريا بحسب العادة كانقلاب العصير خمرا او بالعكس او لا يكون
فاما ان يتعلق باختيار اهل العرف مثل كون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالردة والقتل وايضا
الوصف الذي جعل علة اما ان يعلم وجوده بالحس كالاسكار في الخمر او بالنظر واما ان يعلم كونه من الدين
ضرورة مثل كون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون وهو ظاهر وايضا العلة من فعل المكلف
كالقتل الموجب للقصاص او لا كالبكارة في ولاية الاجبار وايضا العلة والحكم اما ثبوتيان او عدميان فلا
نزاع فيهما او الحكم ثبوتي والعلة عدمية وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة ثبوتية وهو الذي يسمى في عرف
الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه هل هو مشروط بوجود المقتضي وايضا العلة اما ذوات اوصاف
كقولنا قتل عمد عدوان او لا كالطعم وايضا العلة قد تكون وجه المصلحة مثل كون الصلاة ناهية عن الفحشاء
وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة المصلحة كجعلنا جهالة احد البدلين علة في فساد البيع مع انا
نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من تعذر التسليم ولهذا جاز البيع عند بعضهم اذا لم يمنع
الجهالة من صحة التسليم كالصبرة المشار اليها وايضا اقتضا العلة الحكم قد يتوقف على شرط كالزنا المتوقف
اقتضاؤه الرجم على شرط الاحصان وقد لا يكون وايضا العلة قد تكون علة لاثبات الحكم في الابتدا فقط

كالعدة في منع النكاح وقد يكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح وقد تكون العلة قوية على الدفع
لا على الرفع كالعدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد يكون قوية عليهما واعلم ان من شرط العلة
اختصاصها بمن له الحكم والا لم يكن باختصاص حصول الحكم لشيء اولى من اختصاصه لغيره **البحث**
**الرابع** في التعليل بمحل الحكم اختلف الناس في جواز التعليل بمحل الحكم او جزئه فذهب الاكثرون الى المنع واخرون
الى الجواز والوجه التفصيل بناء على صحة التعليل بالقاصرة وهو الجواز ان كانت العلة قاصرة اما في التعدية فلا يجوز بالمحل
ويجوز بجزئه سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا
في استلزام محل الحكم حكمه باعتبار ذلك الحكم كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع واما في المتعدية
فلا يجوز لقطع الامتناع وجود خصوصية المحل في الفرع لا يقال لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا وهو محال اما اولا فلان المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا لصحة تعقل
احدهما دون الاخر فان كانا داخلين لزم التركيب في ذلك المحل وكان الجزء الذي هو موصوف بالقابلية غير
الجزء الذي هو موصوف بالفاعلية فلا يكون القابل هو الفاعل وان كانا خارجين عاد البحث في ان المفهوم من
كون تلك الماهية علة لاحدهما غير المفهوم من كونه علة للاخر فيكون الكلام فيهما كالكلام في الاول
ويتسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا لزم تركب الماهية فان كل ما له جزء فهو مركب ثم يلزم
اما كون الفاعلية جزءا والقابلية وكلاهما محال لانهما نسبتان بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة عن
المنتسبين والخارج لا يكون داخلا فلا يمكن دخول شيء منهما في الماهية واما ثانيا فلان نسبة القابل الى
المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى
شيء واحد لزم اتصاف تلك النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال لانا نقول القابلية
والفاعلية من الصفات الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج فلا يصح القسمة باعتبارهما داخلا او خارجا
او بالتركيب والامتناع في اتصاف الماهية بالنسبة بالوجوب والامكان باعتبارين **البحث**
**الخامس** في العلة القاصرة اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل
بعد اتفاقهم على جوازه ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى اشتراط التعدية في صحة القياس كتعليل
الشافعي تحريم الربا في النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعي واحمد بن حنبل والقاضي ابو بكر
والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر الفقهاء الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله
البصري وابو الحسن الكرخي الى المنع والوجه الاول لوجوه أ صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها


في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة التعدية الى الفرع دار واذا لم يتوقف صحة العلة في نفسها وان
وان لم يكن متعدية وفيه نظر فان التعدية والتعليل وصفان عارضان للماهية فجاز ان يكون العارض
موقوفة على ثبوت الاولى ولا دور واعترض ايضا بان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على صحة
وجودها في غير الاصل فلا دور واجيب بان الحاصل في محل اخر لا يكون هو بعينه لاستحالة حصول الشيء
في محلين بل مثله فكل ما يحصل له من الصفات عند حلول مثله في محل اخر يكون ممكن الحصول له عند
عدم حلول مثله في محل اخر لان حكم الشيء حكم مثله واذا امكن حصول كل تلك الامور فبتقدير تحقق ذلك
وجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا لاجل تلك الامور واعترض ايضا بان المراد بالتعدية
الموقوفة على صحة العلية ان كان ثبوت الحكم بها في الفرع فهو مسلم وان اردتم بالتعدية وجودها في
الفرع لا غير فهو ممنوع فسمعنا التعدية بالاعتبار الاول ليس شرطا في صحة العلية فلا دور وانما نقول
بان شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مستلزم للدور فان صحة التعدية وان كان شرطها
بوجودها في غير محل النص فوجودها فيه غير موقوف على صحتها في نفسها فلا دور سلمنا توقف التعدية على
الصحة وتوقف الصحة على التعدية فانما يلزم الدور لو كان ذلك التوقف توقف المشروط والمعلول اما اذا كان توقف
المعية كالمضافين فلا ب دار الحكم مع الوصف القاصر وجودا وعدما فكان علة كالمتعدي وهو متوقف على
كون الدوران دليلا ج جاز ان تكون علة عند دلالة النص عليها اجماعا وكذا عند الاستنباط واعترض بالفرق لان
عليتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص ودلالة النص عليها غير متحققة حال استنباطها فلا يلزم
ان تكون علة واجيب بان النص اذا دل على علية الوصف القاصر وجب الحكم بعليته المستنبط لما بينهما من
الاشتراك في الحكمة واعترض بانه قياس في الاسباب وسيأتي بطلانه د الوصف القاصر اذا كان مناسبا
للحكم والحكم ثابت على وفقه غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ولا معنى لصحة العلة سوى
هذا احتج المانعون بوجوه أ العلة القاصرة غير مفيدة فلا يصح التعليل بها والا كان عبثا وبيان الاولى ان
الفائدة من ذلك ان يتوصل به الى معرفة الحكم وهي مفقودة هنا لانه لا يمكن التوصل بها الى معرفة الحكم في
الاصل لاستفادته من النص او الاجماع ولانها مستنبطة منه فيكون فرعا عليه فلا يكون مثبتا له والا كان
فرعا عليها وهو دور ولا في غيره لعدمها عنه وشرط التعليل الوجود ب الدليل ينفي القول بالعمل بالظن
لانه اتباع الظن المنهي عنه ترك العمل به في المتعدية لفائدة التوصل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهي
منتفية في القاصرة فيبقى على الاصل ج العلة الشرعية امارة فلا بد ان تكون كاشفة عن شيء والقاصرة لا تكشف

عن شيء من الاحكام فلا يكون اماره فلا يكون علة والجواب عن ا منع حصر الفايدة في تعريف الحكم وهنا
فوايد اخرى ا معرفة مطابقة الحكم الشرعي لوجه الحكمة والمصلحة وهو امر معتبر لان النصوص اصل للاحكام
المطابقة للحكم والمصالح وادعى الى الانقياد بخلاف الحكم المحض والتعبد الصرف فمكروه فقط والتعبد
مقصود الشرع من شرع الحكم فكان مبتدا ب لا فائدة اكثر من العلم بالسبب فاما اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا
على علته علمنا او ظننا ما كنا غافلين عنه جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة كليه ج اذا
كانت العلة قاصرة فبتقدير ظهور وصف اخر متعد في محلها يمتنع الحكم به دون ترجيح على العلة القاصرة
وهو فائدة جليلة سلمنا انه لا بد ان يتوصل بالعلة الى الحكم لكن في جانب الثبوت او العدم ع م
وهنا يمكن التوسل به الى عدم الحكم فانه اذا غلب على الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنع من
القياس عليه فلا يثبت الحكم في الفرع لا يقال يكفي في الامتناع عن القياس عدم وجدان العلة والحاجة
الى العلة القاصرة لانا نقول يجوز وجود وصف متعد مناسب فلو لم يجز التعليل بالقاصرة لتعين المتعدي حالنا
عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا فلا يثبت الحكم في الفرع قلنا
عدم الفايدة ومنع البطلان لامكان ان تكون علة موثرة في الحكم مع ان الطالب لها يكون طالبا لما لا ينتفع به
سلمنا ان ما لا فايدة له لا يجوز اثباته لكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انتفا الفايدة او بعده م ع وهنا المستنبط
للعلة حال طلبه لا يعلم انها متعدية او قاصرة فلا يمكن منعه عن ذلك الطلب بعد توقفه على الناقص لا يمكنه
منعه عن معرفتها الا ان ذلك خارج عن وسعه وفيه نظر لان معرفته لا تستلزم التعليل فانا نعلم انه بعث
و وجد العلة القاصرة لكنا نعتقد اذا عرف انها قاصرة منع من التعليل بها سلمنا لكن ينتقض بما ذكرناه بالعلة
المنصوصة وعن ب منع عدم التمسك بالمظنون وقد سبق الجواب عن الاجماع وعن ج ان المتعدية كما انها
وسيلة الى اثبات الحكم فالقاصرة وسيلة الى نفيه لكن القاصرة اولى لانها على وفق الاصل والمتعدية على خلافه
قولهم انها لا تكشف عن حكم قلنا تكشف عن المنع من استعمال القياس **البحث السادس** في مدرك
في مدرك حكم الاصل اختلفت الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة
او بالنص قالت الشافعية بالاول لان الحكم انما يستند الى علته وقالت الحنفية بالثاني لوجوه ا الحكم في الاصل
مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة فلا يستند المقطوع الى المظنون ب العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه وتابعة له في الوجود فلو ثبت الحكم بها دار ج قد يثبت الحكم تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لم يثبت
مع عدمها والخلاف هنا لفظي لان الشافعية عنوا بالعلة الباعث للشارع على الحكم في الاصل الا انها معرفة لنا

اشاره منه بل انها امر مناسب يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله والحنفية ذ معوا عليه واذا قالوا
العلة عرف مثبت الحكم لم يريدوا نفي انها باعثة بل انها غير معرفة للحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية يسلمونه
تم الجز الثالث من كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول بحمد الله تعالى وعونه ويتلوه في الجز الرابع
البحث السادس في التعليل بالحكم هل هو جائز ام لا بعون الله تعالى على
يد مصنفه العبد الفقير الى الله تعالى حسن بن يوسف بن المطهر في سادس
عشر شهر رجب المبارك سنة اربع وتسعمائة والحمد لله
وحده وصلى الله على سيدنا محمد النبي واله
الطاهرين الاخيار وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث السادس في التعليل بالحكمة هل هو جايز ام لا اعلم ان الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالنص عندنا ومطلقا عند القايلين بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي تسميها الفقها بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر على منعه وجوزه الاقل وفصل اخرون بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة المختلفة فجوزوا التعليل بالاولى دون الثانية احتج الاولون بوجوه ا الحكم ان كان معللا بمطلق الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كان لحاجة مخصوصة مع انها من الامور الباطنة فلا يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل مرتبة من المراتب التي لا تتناهى عن الاخرى فيمتنع التعليل بالامور التي لا تعلم ب لو صح التعليل بالحكمة لما صح تعليله بالوصف والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فايدة تعود الى العبد للاجماع على ان الشرايع مصالح اما وجوبا على راي المعتزلة او تفضلا على راي الاشاعرة فالمؤثر في الحقيقة هو الحكمة والوصف انما جعل مؤثرا لاشتماله عليها فاذا امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز اسناده الى الوصف لان كل ما قدح في اسناده الى الحكمة قدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع ولا ينعكس فاسناده الى الوصف يكثر لامكان الغلط من غير حاجة وهو غير جايز ج لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها لانه مامور بالقياس ولا يمكن الا عند وجود العلة ولا يمكن الا عند الطلب وما يتوقف عليه الواجب واجب والتالي باطل لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجة والحاجة خفية لا يعرف مقدارها الا بمشقة عظيمة فلا يكون واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج د استقرا الشريعة يدل على ان الحكم يعلل بالاوصاف لا بالحكمة لانا لو فرضنا حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعارية عارية عن المصالح استندت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم يثبت بها الاحكام الملايمة لها وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة ه الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لعموله ان الظن لا يغني من الحق شيا خالفناه في الوصف الجلي لظهوره والحاجة ليست كذلك فيبقى على الاصل و الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وحل البيع يحصل نافعها عن البيع فالحكمة ليست علة والجواب عن ا لا نزاع في ان المناسبة طريق الى علية الوصف بمعنى انا نستدل باشتمال الوصف على المصلحة على انه علة فان كان دليل العلية اشتماله على كل مصلحة وجب كون كل وصف اشتمل على اي مصلحة كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها على كونه علة لثبوت الحكم باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن اندفع الاشكال وعن ب ان التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف باعتبار ما ذكر لكن التعليل

بالوصف

بالوصف راجح باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف وضبطه وعسر ذلك في الحكمة فلما ترجح كل منهما من وجه حصل التساوي وعن ج انا وان اختلفنا في جواز التعليل بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف انما هو علة لاشتماله على الحكمة فان لم يمتنع ذلك وجب طلب الحكمة مع ثبوت العلة بطل قولكم وان امتنع بطل قولكم ايضا وعن د منع دلالة الاستقرا على التعليل بالوصف لوجود التعليل بالحكمة في صور كثيرة كالتوسط في اقامة الحد من الملك وعن الاجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير وعن ه ان الحكمة علة لعلية الوصف فهي اولى بالجواز ان تكون علة للحكم من الوصف فان اقتضى منع العمل بالظن بطلان التعليل بالحكمة اقتضى في الوصف وعن و ان الحكمة ثمرة الحكم في الخارج لا الذهن واختص المحققون بالظن لاستناد الحكم في مورد النص الى الحكمة وحصول تلك الحكمة في صورة اخرى يوجب ظن الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب وايضا الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان تكون علة بيان الاولى ان الوصف انما يؤثر في الحكم اذا اشتمل على جلب نفع او دفع ضرر وكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم يمكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة استحال معرفة كون الوصف علة باعتبارها وان امكن وهو مؤثر في الحكم والوصف غير مؤثر كان اسناد الحكم الى الحكمة المعلومة المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي ليس بمؤثر

البحث السابع في التعليل بالعدم الحكم ان كان عدميا جاز تعليله بالعدمي وان كان ثبوتيا فمن الجمهور تعليله بالوصف العدمي وقيل بالجواز احتج الاولون بوجوه ا العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية المحمول على العدم فيكون وجوديا واذا كانت العلية عدمها اللاعلية ثبوتية لا لشيء لاستحالة اتصاف النقيضين بالعدم واذا كانت العلية ثبوتية استحال وصف العدم بها لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم والالزم التكرر وحدوث الاجسام لانا انما نشاهد من الجسم لونه وحصوله في مكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات بجسم معدوم وهو سفسطة ب العلة لا بد ان يتميز عما ليس بعلة سوا اريد بها المعرف او الداعي والمؤثر والتميز عبارة عن تخصيص كل من المتميزين عن صاحبه بحيث لا يكون معنى هذا حاصلا لذلك وبالعكس وهذا انما يعقل في الامور الثبوتية فان العدميات نفي محض وعدم صرف لا يعقل فيها الامتياز والتخصيص ج العلم ان عري عن جميع النسب من كل وجه لم يكن بجعله علة لحكم دون اخر ولا بوقت دون اخر ولا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان كان له انتسابا ما كان ذلك الانتساب ثبوتيا لكونه نقيض اللاانتساب فيكون العدم متصفا بالثبوت وهو محال د المجتهد اذا بحث عن العلة لم يجب عليه الاوصاف العدمية لعدم تناهيها وجب عليه سبر كل وصف يمكن ان يكون علة فاذن الوصف العدمي لا يصلح للعلية ه قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم

نفي محض فلا يكون من شيئيه فلا يترتب الحكم عليه لان كل حكم فانه يحصل للاثار بشيء جلب نفع او
دفع ضرر والعدمي لا يكون علة لا يقال الامتناع عن الفعل عدمي مع صحة الامر به وكونه منشأ المصلحة
او مفسدة لانا نقول الامتناع عبارة عن فعل امر يترتب عليه عدم ذلك الشيء فلا يكون الامتناع عدما
محضا و يصح قول القايل اي شيء وجد حتى حدث هذا الامر ولو لم يكن الحدوث متوقفا على وجود شيء
لما صح هذا الكلام كما لو قال اي رجل مات حتى حدث لفلان هذا المال حيث لم يكن حدوثه لما متوقفا
على ما قيل ز لو كان عدما لكان مناسبا او مظنة والعدم المطلق باطل والمخصص ان كان وجوده منشأ
المصلحة فباطل ان يكون عدمه مناسبا او مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة وان كان منشأ مفسدة
كان مانعا فعدمه عدم المانع فلا يكون مناسبا ولا مظنة وان كان وجوده منافي وجود المناسب لم يصلح عدم
ذلك الامر مظنة لها بل ذلك الامر وهو ما ينافيه اعني المناسب لان المناسب ان كان ظاهرا تعين للعلية
فلا احتياج الى مظنة وان كان خفيا فمنصفه خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجود ذلك الامر منافيا
المناسب كان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم ووجود ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ح لم نتنع احد
نقيض العلة كما والعدم كذا والجواب عن ا المعارضة بان العلية لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض
ذات العلة فكانت مفتقرة الى تلك الذات ممكنة لذاتها علة فعلية العلة لتلك العلية زايدا عليها ويتسلسل
وعن ب ان العلة تعجيل وان كانت متميزة عما ليس بعلة لكن التميز لا يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان عدم احد
الضدين يصحح حلول الضد الاخر منه وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وعدم اللازم نقيض عدم اللزوم
وعدم جزؤه لا يستلزم عدمه فمنع الاستناد في العدمات وعن ح ان العلة عدم مخصص ولا نسلم ان الخصوصية
ثبوتية والا لكانت في نفسها امرا مخصوصا ويتسلسل وعن د لا نسلم ان المجتهد لا يبحث في الشرع والنفي
عن الاوصاف العدمية سلمنا لكن سقط التكليف لتعذر العلم بسائر العدمات وعن ه انا نعلم بالضرورة
كوننا مكلفين بالامتناع فالعدم سعي ولا يجوز ان يكون الامتناع فعلا يترتب عليه ذلك العدم والا لكان النفي
عن الفعل فاعلا وهو محال وفيه نظر لمنع استحالته فان الامتناع عن فعل لو كان فعلا خاصا مغايرا
لذلك الفعل لم يلزم منه محال وفي و نظر اذ لا عبرة في امثال هذه المباحث العقلية بالالفاظ الصادرة
عن العامة سلمنا لكنهم قد يقولون اي شيء حدث او اي سلطان عدم حتى حصل الامر الفلاني واحتج
المجوزون بانه يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات والدوران يفيد ظن العلية تذنيب الاضافات
عدمية لان جزءها وهو مطلق الاضافة عدمي اذ لو كان وجوديا لكان انما حصل هذا المطلق كان وجوديا

فاذا

فاذا فرضنا في اضافة انها وجودية كانت صفة حالة في المحل وحلولها اضافة بينها وبين ذلك المحل فكان معنى
الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل واذا كان ذلك المسمى وجوديا كانت اضافة الاضافة امرا
وجوديا بازايها على الاضافة الاولى الى غير النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا
فلا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة
ومن قيد الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل
لما قلنا والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم
حلول الوجودي في النفي المحض وهو محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون وجوديا اذا ثبت
هذا فمن منع التعليل بالامور العدمية منع من التعليل بالامور الاضافية ومن سوغ هناك سوغه هنا وفيه
نظر فانه لا يلزم من كون المطلق وجوديا كون انواعه كذلك لجواز ان تكون المخصصات عدمية البحث
الثامن في تعليل الحكم الشرعي بمثله اختلف الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم اخر شرعي فجوزه الاكثر
ونفاه الاقل احتج الاولون بان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية ولانا
نعلل تحريم البيع بالنجاسة واحتج الاخرون بوجوه آ ما جعل علة يحتمل ان يكون متقدما فيما جعل معلولا فلا
يصلح للعلية حينئذ والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو نقض العلة والاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا
يصلح للعلية ايضا لان المتاخر لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعله علة اولى من العكس
لانه حينئذ يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره فهو على ثلثة تقادير ليس علة وعلى تقدير واحد يكون
علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب فعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكل حكم غلب على الظن عدم
التعليل به امتنع ان يكون علة ب العلة اما ان تفسر بالداعي او بالموثر او بالمعرف والاولان باطلان هنا لان الفا بل
بهما يقول الموثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي موثر وداع خلاف الاجماع وهو باطل
وكذا الثالث لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا غير ح شرط العلة تقدمها على المعلول وتقدم احد الحكمين
على الاخر غير معلوم فلا يجوز الحكم بالعلية د اذا اثبت الشرع حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية
في الوجود والاعتبار والمعلومية فليس جعل احدهما علة اولى من العكس فاما ان يحكم بالعلية بينهما من
كلا الطرفين وهو دور او نفيها من كليهما وهو المطلوب والجواب عن ا بجواز الباعث لان المراد من العلة
المعرف والمتاخر يعرف المتقدم وبجواز التقدم ولا يلزم النقض فان الحكم ليس علة لذاته بل باعتبار
الشرع له فوزان الحكم الاخير كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فان الشدة وان كانت متقدمة على التحريم

فلا يقال انها علة قبل اعتبارها في الشرع لتوارد الحكم بها وليس تخلف الحكم مقتضيا نفيها قبله لورود الشرع
وتجويز التفاوت واولوية العلية لاحدهما الا انا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الاخر من غير
عكس وعن **ب** ان المراد من العلة المعرف والمعرف ان كان علة لثبوت العلة في الاصل لكن في الفرع عن الحكم
بالعلة وعن **ج** بمنع اشتراط التقدم مع العلية وعن **د** بجواز ان يكون كل منهما علة لصاحبه بمعنى كون كل
منهما معرفا لصاحبه **تذنيب** اذا جعلنا العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون الحكم الشرعي علة في الحكم الحقيقي
كما يعلل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد لامكان جعل الحكم الشرعي معرفا
للامر الحقيقي **فائدة** يجوز التعليل بالاوصاف العرفية عند مجوزي القياس كالشرف والخسة والكمال
والنقصان بشرط الضبط والاطراد حتى يكون مميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف الاوقات اذ لو اختلف
باختلافها جاز تجدده بعد الرسول عليه السلم فلا يجوز التعليل به **البحث التاسع** في الوصف المركب
اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فجوزه
الاكثر ومنعه الاقل ونحن لما اشترطنا في العلة التنصيص جاز ان ينص الشارع على التعليل بمجموع امرين او
امور بحيث لا يكون الوصف مستندا الى بعض الاوصاف جاز ان تكون مركبة ومن لم يشترط النص اختلفوا
على ما قلناه واحتج المجوزون بامكان تمام الدليل على ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة
علة اما المناسبة او شبهه او سبر وتقسيم او غير ذلك من طرق الاستنباطات والتخريج مع اقتران الحكم او
الدوران وبالجملة دليل علية الوصف الواحد يمكن ثبوته هنا احتج المانعون بوجوه **ا** لو كانت العلة
مركبة لزم النقض في العلة العقلية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدم كل جزء من اجزاء المركب
علة تامة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة موقوف
على تحقق الموصوف فعدم كل جزء علة تامة لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها عدمت العلية فاذا
عدم اخر لم يؤثر شيئا لانتفاء العلية بعدم الجزء الاول فلا يحصل مرة اخرى فقد عدم جزء من الماهية ولم يترتب
عليه عدم علية تلك الماهية فقد حصل النقض في العلة العقلية لان اقتضاء عدم جزء الماهية عدم علية تلك
الماهية امر حقيقي سواء كانت علة الشيء عقلية او وضعية لا يقال هذا ينتقض في المركبات لان عدم كل
جزء من اجزاء المركب علة مستقلة لعدم تلك الماهية فيعود المحال لانا نقول الماهية هي نفس مجموع تلك الاجزاء
فلم يكن عدم بعض تلك الاجزاء علة لعدم شيء اخر بخلاف العلية فانها حكم زائد على الماهية وعدمها معلل بعدم
كل جزء فافترقا **ب** كون الشيء علة امر صفة لذلك الشيء زائد عليه سواء حصلت للذات او بالفاعل لامكان

تصور

تصور الشيء حال الجهل بالعلية ولحصولها علم فان كان مركبا فان حصلت لكل جزء منها فكل جزء علة وهو محال
لاستحالة تعدد العلل على الواحد الشخصي ولاستلزامه كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة اذ معنى كون الشيء علة
حصول صفة العلية له وان حصلت في كل جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فيكون للعلية نصف وثلث وهو غير
معقول **ج** كل جزء ليس بعلة فان لم يحصل عند الاجتماع زائد لم تكن الاجزاء بمجموعها علة كما لم يكن بافرادها وان
حصل فالمقتضي له ان كان كل واحد من الاجزاء فكل جزء علة وقد عرفت بطلانه وان كان المجموع فالكلام في
اقتضاء المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع للعلة فيلزم ان لا يكون بتوسط امر اخر ويتسلسل
**د** لو كانت العلة مركبة لتوقف وجودها على وجود كل واحد من اجزائها ولزم منه كون عدم كل جزء علة مستقلة
لعدمها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة مما تقدم وبطلان التالي ان تلك الاجزاء لو عدمت فان كان عدم
كل جزء علة مستقلة لعدم العلية ومعنى الاستقلال انه المنفرد بالتأثير دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد منها
وان كان البعض لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل جزء عن كونه مستقلا وقد قلنا انه كذلك
هذا خلف **ه** كل واحد من تلك الاوصاف ان كان مناسبا للحكم كان علة مستقلة لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن
مناسبا فلا شيء منها فضم ما لا يصلح للتعليل الى ما لا يصلح لا يكون مفيدا للتعليل وان كان البعض فهو العلة **والجواب**
عن **ا** بان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم الجزء علة لعدم علية الماهية وهو يتاتى على كون العدم علة وهو ممنوع وليس
بجيد لما مر من ان العلية صفة اعتبارية فجاز اتصاف العدم بها وايضا لنا ان نقول عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لان
وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية والتحقيق في الجواب ان عدم الماهية مستند الى عدم الجزء
كان الاول عدم كل واحد بل عدم كل واحد لما اشتمل على عدم اي جزء كان صار علة بالمعنى لاشتماله عليها وعن **ب** انا العلية
ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل فلا نسلم انها حالة في كل واحد من الاجزاء بتمامها او بتقسيم بحسب انقسام
اجزاء الماهية ولان معنى كون المجموع مقتضيا انه قضى الشارع بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكم وليس في ذلك
صفة لها ولانه ينتقض بكون الشيء جزءا واسرا وغير ذلك وعن **ج** انه ينتقض بكل واحد من العشرة فانه ليس
بعشرة وعند الاجتماع يحصل العشرة اذا عرفت هذا فيتفرع نقل ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان
تزيد الاوصاف على سبعة ولا وجه له **تنبيه** قد عرفت ان الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا
يكون جزءا من العلة او انه الذي يلزم من عدمه شيء ذاتي لوجود الحكم اذا ثبت هذا فاعلم ان بعضهم
لم يفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط عليتها وهم المثبتون للنقض المنكرون لتخصيص العلة
لان العلة الشرعية ما يكون معرفا للحكم عند اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى الاصل والمحل وكل قيد من

المعرف فيكون جز العلة نعم قد تكون بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فان حقيقة السلا اقوى في
الوجود من صفة الجنح اضافته الى القاتل والى المقتول لا احتياج هذه اليها وقد يناسب بعض القيود
دون بعض او يكون اقوى مناسبة ولا يخرج المجموع عن كونه هو المعرف بهذا التفاوت فلا فرق بين الجزء
والشرط وما قيل هذا التحقيق انه لو صدر بعض الاجزاء عن انسان والباقي عن اخر مما يساوي في اللوم والمناسبة
اشتركا والا نسب الفعل الى فاعل الجزء الاقرب وهذا مما لا حاصل على التقرير تسميته جز العلة او شرطها ومنهم
من سلم الفرق وزعم ان العلة ان عرفت بالنص فما دل النص على كونه مناطا هو العلة وساير القيود التي
عرفت اعتبارها بالدليل منفصلة شرايط وان عرفت بالاستنباط فالمناسب هو العلة والمعتبر في
تحقق المناسبة ولا تكون بينها جز العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط وان عرفنا العلة بعرف كلنا
من باقي الطرق لم يظهر الفرق والنزاع لفظي تنبيه الاجماع على انه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم
الخمر بان العرف يسميه خمرا للعلم الضروري بان مجرد الالفاظ لا تاثير لها في الاحكام فان اريد به تعليله بمسمى
هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل كان تعليلا بالوصف لا بالاسم **البحث العاشر** في التعليل
بالصفات المقدرة المشهور انه لا يجوز التعليل بذلك خلافا لبعض المتاخرين كقولهم الملك معنى مقدر شرعي في المحل
اثر اطلاق التصرفات او ان الملك الحادث يستدعي سببا حادثا وهو قوله بعت واشتريت وهما ان مركبات
من حروف متتالية لا يوجد احدها مع الاخر فلا وجود حقيقي لهما بين الكلمتين بل وجودهما تقديري بمعنى ان
الشارع قد بقي تلك الحروف الى وقت حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وقد ذكروا هذا
التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته وهذا الكلام يحتمل لا تحقيق
فيه لان الوجوب اما خطاب الشرع كقول الاشعرية او كون الفعل في نفسه بحيث يكون الاخلال به مدخلا في استحقاق
الذم كقول المعتزلة وعلى التقديرين الاول لا حاجة في تعلق الخطاب الى معنى حادث يكون علة له لان ذلك التعلق
قديم فلا يكون معللا بالمحدث وفيه نظر فان التعلق امر اضافي لا يعقل قدمه الا بتقدم متضايفه ثم التعلق يمكن
دعوى قدمه عندهم وعلى التقدير والموجبة الاحكام انما هي جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة الى بقاء الحروف
وايضا المقدر على وفق الوائع والحروف لو وجدت بجملتها خرجت عن ان تكون كلاما فلو قدر الشارع بقاء الحروف
التي منها قوله بعت واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام لعدم اولوية سماعها على هذه الصفة على
سماعها على باقي تقاليبها وتقديرا الملك في الذمة باطل ومعناه ان الشرع مكنه اما في الحال او في المستقبل بان
يطالبه بذلك القدر من المال وهذا معقول شرعا وعرفا فاما التقدير في الذمة فلا حاجة في العقل والشرع اليه

وحصل ح



واعترض بان تفسير الوجوب بتعلق الخطاب ساقي قول الاشاعرة بحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكون
الحكمة موثرة في الحكم لا ينافي كون الوجوب مستندا لما تقدم وكون التقدير على وفق الوائع ليس معناه ان المقدر
يعطي حكمه لو كان موجودا بل معناه ان يعطى حكم موثر موجود **البحث الحادي عشر**
في التعليل بالامارة اختلف في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة فاثبته قوم ومنعه اخرون
وشرطوا في العلة ان تكون في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة صالحة يصلح ان يكون مقصود الشارع
في شرعية الحكم اذ لو كانت وصفا طرديا لا حكمة بل مجرد امارة على التعليل لزم الدور لان علة الاصل مستنبطة
من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل كان متفرعا عليها ومتفرعا عنها وهو دور وردا ايضا بانه لا فايدة
في الامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة منه وفيه نظر لان العلل عند
الاشاعرة كلها امارات ولا يحصل اثبات الوصف في بعضها الا بها اذا كانت العلة بمعنى الباعث فشرطها
ان تكون ضابطا لحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يثبت الحكم مع علم انتفاء الحكمة في صورة والا
كان فيه اثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلق به منه قطعا وهو ممتنع كما لو قيل حكمة القصاص انما هي صيانة النفس
المعصومة عن الفوات من ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح خاصة لزم شرع القصاص في جارح الميت من
وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع وجود علته وهو محال لا بعاد ولا يلزم من ذلك اثبات الحكم في صورة
بدون حكمة لان الضابط في الاصل المذكور فانا نمنع الضبط به انا لو لم يكن له سوى حكمة واحدة اما اذا جاز ان يكون
الوصف الواحد ضابطا في كل صورة الحكم فاسعا حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة
التي انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الغاية بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة والضابط لها محل الحكم في الصورة
الاخرى شيء واحد لا نا نقول ان اتحد الضابط فاختصاص في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى
اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص يخصص بتلك الصورة دون الاخرى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في
الحكمة ضرورة اتحاد المستلزم لها وان كان الثاني فما به التخصيص في كل واحد من الصورتين ولا وجود له في الاخرى
يكون من جملة الضابط والضابط للحكمتين يكون مختلفا وكان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصيص كل صورة
فايدة شرط جماعة في ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا يوجد الحكمة بتمامها في صورة دونه لان الحكم ان ثبت في
الصورة التي وجدت الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد الحكم الى الحكمة دون ضابطها وهو محال لما مر من الاستغناء
عن الضابط لا يقال اثبات الحكم بالحكمة دونه وان لم يستلزم اهمال نفس الحكمة مع العلم بان الحكم لم يشرع لها لكن ضبط
العقيبات شرعا الجامع حيث لا يلزم منه اهمال المعتد به مع تيقن وجودها في الحرف والتورين والنقل كالحجر العظيم

اعترض بان المحذور انما يلزم لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين مع جوازه ولا نمنع ان يكون حكمة الحكم
في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يستلزم اهمال الحكمة ولا الغا
الغا الضابط **البحث الثاني عشر** في تعليل الاصل بعلة متاخرة اختلفوا في جواز تعليل حكم
الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بان
فان الولاية ثابتة عليه عند عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه لان العلة اما بمعنى الباعث ويلزم من تاخرها
عن الحكم ثبوت الحكم بغير باعث او باعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا
تحقق له مع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل لامتناع التعليل بمجرد الامارات ولانها اذا كانت بمعنى الامارة
ففايدة الامارة انما هو في تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعرف محال
لا يقال انما يلزم ما ذكرتم لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين اما على تقدير جوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصاحبة
واخرى متاخرة لانا نقول قد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو قدر جوازه فانما هو بتقدير
ان لا يكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى ومن نظر لجواز ان تكون بمعنى الباعث والغاية متاخرة في الخارج
ولمعنى المعرف ويجوز تاخره لان المعرف في الاصل النص وفي الفرع العلة المتاخرة **البحث الثالث عشر** في ان
تعليل العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود المقتضي للحكم اذا كان عدما وكانت العلة له وجود مانع او فوات
شرط اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لا ثباته وهذا البحث متفرع على جواز تخصيص العلة فانا لو لم نجوزه
امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما على تقدير جوازه فانه يمكن احتج المانع من اشتراطه بوجوه أ الوصف الوجودي
اذا كان مناسبا للحكم العدمي او كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن العلية والظن حجة ب ان بين وجود المقتضي
ووجود المانع معاندة ومضادة والشي لا يستلزم ضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعف وجود
المقتضي كان التعليل به حال قوته بانتفا المقتضي اولى بالجواز ج لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض بينه وبين
المانع او فوات الشرط والتعارض على خلاف الاصل لما فيه من اهمال احد الدليلين وعند انتفا المقتضي لو احلنا نفي الحكم
على نفي المقتضي مع تحقق ما يناسب نفي الحكم عن المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع او فوات الشرط
مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الاصل اعترض على ب بانه انما يلزم من انتفا الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود
المقتضي المشروط في اعماله بالباعث ولم يوجد فوات الشرط اعماله وفيه نظر لما بينا ان المقتضي مناف للمانع فلا
يعمل عليه المانع مع التضاد ونفيهما مع عدمه وعلى ج انه وان لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع
او فوات الشرط فهو اهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله واذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود



المقتضي منتفيا عليه بين مجوزي تخصيص العلة مختلفا فيه مع انتفا المقتضي وتعين انتفا المقتضي فيبقى
الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغا مناسبة المانع وفوات الشرط مع
اعتباره الا انه اولى من الغائه للمانع او فوات الشرط ولهذا اتفقوا على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض
ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي فكان النفي له اولى ولا يمكن احالة النفي على نفي المقتضي
والمانع معا لان كلا منهما ان استقل بالنفي لزم تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين مستقلتين وان
لم يستقل واحد منهما فهو محال لان نفي المقتضي مستقل بالنفي اتفاقا ومعارضه مستقل بالنفي اجماعا وفيه
اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود
المقتضي فلا بد من بيانه اما بطريق اجمالي او تفصيلي يدل على وجوده وعليه بما يساعد من الادلة
وان اتفق انه كان الشارع قد نص او نبه على نفي الحكم فهو دليل ظاهر على وجود المقتضي لانه لو لم
يكن المقتضي موجودا كانت فائدة التنصيص على النفي التاكيد لاستقلال نفي المقتضي بالنفي والاصل
يحمل كلام الشرع على فائدة التاسيس لكونها اصلا ولما ثم ذلك بالنظر وجود المقتضي اعتقاد وجود
المقتضي حملا للكلام على فائدة التاسيس يستلزم نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهو خلاف الاصل
ايضا وليس مخالفته محذورا مخالفة المقتضي مع كونه على خلاف الاصل دفعا المحذور حمل الكلام على فائدة
التاكيد اولى من العكس لانا نقول محذور اللازم من نفي الحكم مع وجود المقتضي مخالفة للمقتضي خاصة
وهو غالب في الشرع ومحذور التاكيد مع كونه نادرا عنه مخالفة لما ظهر من مناسبة المانع واعتباره
مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها ولا على ان التزام محذور قد عهد التزامه
في الشرع غالبا وليس فيه التزام محذور اخر اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه في الشرع غالبا
وفيه التزام محذورين احتج المشترطون بوجوه أ اذا عللنا انتفا الحكم بالمانع فالمعلل اما
عدم مستمر او متجدد والاول باطل لحصول العدم المستمر قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع فلا
يكون شرعيا اي الشرعي ما لو سكت الشرع عنه لعدم والحاصل قبل الشرع لا يمتنع تعليله بالمتاخر والثاني لم
المقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود بعد ان كان بعرضية
الدخول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي ب اسناد انتفا الحكم الى انتفا علته اظهر
من اسناده الى حضور المانع فانه تادى ظن انتفا العلة وظن وجود المانع امتنع التعليل بوجود المانع
لان عدم العلة ووجود المانع لما تساويا ظنا واختص عدم العلة بمزيد اولوية اسناد الحكم اليه من

استناده الى وجود المانع كان تعليل عدم الحكم بعدم علته اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فلا
يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع وان كان ظن عدم العلة اظهر فالتعريف اقوى وان كان مرجوحا بالنسبة الى
وجود المانع لظن العدم انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وهو يدل على توقف التعليل بالمانع
على رجحان وجود المقتضي وهو المطلوب ح التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي عرفا لان من قال
الطير انما لا يطير لان القفص منعه كان تعليله موقوفا على العلم بحياة الطير وقدرته اذ سعفه موته
يمنع التعليل بالقفص فكذا شرعا لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما
راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح د عدم المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي امتنع
استناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال فثبت انه لا بد من وجود المقتضي واجيب
عن ا بان العلل الشرعية معرفة فيجوز اجتماعها فقوله انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لولا الشرع
لم يثبت قلنا نعم لا نعني بكون هذا الانتفاء شرعيا الا انه لم يعرف الا من قبل الشرع وهو حاصل بدونها
فلم نعن وعن ب ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام التي ذكرتموها
وعن ح لا نسلم ان ظن استناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي عرفا الا ترى انا
اذا علمنا وجود سبع في طريق كريه ظن عدم حضور الانسان وان لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة
اعضائه ثم يجعل هذا القدر دليلا لنا ابتداء فنقول مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فليفد
شرعا وعن د لا نسلم ان ترادف الادلة والمعرفات على الشيء الواحد خلاف الاصل البحث الرابع
عشر في بقايا مباحث العلة يجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع الى الحكم الذي استنبط
منه بالابطال عند من جوز التعليل بالمستنبط كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقير لاشتماله
على دفع وجوب عين الشاة لقيام غيرها مقامها وارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه
ضرورة توقف عليها على اعتبارها وان لا تكون طردية محضا كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه
لان الوصف الطردي لا يكون باعثا وفيه نظر لان العلة عند الاشاعرة بمعنى الامارة وبالجملة فهم لا يتوقفون
في هذا الباب على شيء بل اذا ورد عليهم اشكال يجعلون العلة معرفا التجاوا اليه فاذا اورد عليهم ما يلزم
من التعليل بالاوصاف الطردية التجاوا الى انها بمعنى الباعث وان لا تكون لها في الاصل معارض
لا يتحقق في الفرع وان لا يكون ثبوتها بالنص لنص خاص او اجماع وشرط قوم ان لا يكون مخصصة لعموم القران وهو
حق عندنا حيث ابطلنا تخصيص القران بالقياس وان لا يعارضها علة اخرى تقتضي نقيض حكمها وانما يتم ذلك

لو كانت

لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها ويمتنع التخصيص وشرط قوم انتزاعها من اصل مقطوع بحكمه
وجوز اخرون القياس على ما ثبت اصله حكمه بدليل ظني وشرط اخرون عدم مخالفتها لمذهب الصحابي
ومنع اخرون لجواز ان مذهب الصحابي مستند الى علة مستنبطة من اصل اخر الا ان تكون علة مع ظهورها
راجحة وشرط قوم ان تكون وجودها في الفرع مقطوعا به ومنعه الباقون لان وجودها من جملة الامور التي
يتوقف عليها الحكم في الفرع فيكفي فيه الظن كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها
في الاصل والفرع ب اتفقت الاشاعرة على ان نصب الوصف سببا وعلة من الشارع وان دليله لا بد ان
يكون شرعيا وسواء كان كونه سببا وعلة حكما شرعيا اولا وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلية
الجامعة في القياس فقال بعضهم يشترط فيه ان لا يتناول اثبات الحكم في الفرع كقول الشافعي في مثل
الفواكه مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يدل على علية الطعم بقوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا مثلا بمثل فانه وان دل على كون الطعم علة من حيث الايماء الا انه يدل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه
لفظه وقد يتناول دليل العلية حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل كقول الحنفي في مثل الخارج من غير
السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم يستدل على علية الخارج النجس للنقض
بقوله عليه السلم من قاء او رعف فليتوضأ فان القيء والرعاف والدم من حيث هو خارج نجس
علة مناسبة لنقض الوضوء وترتيب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به لكنه مع ذلك يتناول
حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل لان دليل العلة اذا اشتمل بالدلالة على الحكم فالاستدلال به على
الحكم على وجه لا بد من اثبات الدليل يشتمل باثبات الحكم منه تطويل بغير فائدة واعترض بان الانتفاع
لا التطويل مناف جدليه لا يقدح في صحة القياس ح قد يستدل بذات العلة على الحكم كقولنا قتل عمد عدوان
فيكون موجبا للقصاص وقد يستدل بوصف العلية كقولنا القتل العمد العدوان سبب للوجوب فالقصاص
وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح دون الثاني للفرق بين القتل وبين كونه سببا للقصاص
لانا كما في النصوص والسببية اضافة يتوقف ثبوتها على كل واحد من المضافين فدعوى سببية القتل
لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذلك يستدعي
تحقق هذا وتحقق ذلك حتى يحكم على هذا لكونه سببا لذلك فاذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت
الحكم لم يجز اثبات الحكم بها والا دار فلا يمكن الاستدلال بالعلية على الحكم د لو سلمنا توقف التعليل بالمانع
على وجود المقتضي فلا حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل يكفي اما ان لا يكون المقتضي ثابتا في

الفرع فينتفي الحكم منه وهو المطلوب ويكون لكنه انما يثبت لتحصيل المصلحة ودفعا لحاجته وهذا المعنى
قايم في الاصل فتثبت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع ه قال
نعم يجب ان يكون ثبوت الوصف الذي جعل علة في الاصل متفقا عليه وهو باطل لانه لما امكن اثباته بالدليل
حصل المقصود والحق ان ذلك قد يعلم بالضرورة او بالبرهان وقد يظن بالامارة و حكي عن ابي العباس
ابن سريج ان اثبات بالقياس انما هو الاسماء في الفروع ثم تعلق عليها الاحكام وكان يتوصل بالقياس
الى ان الشفعة مشتركة ثم يجعلها موروثة وان وطي البهيمة زنا ثم يعلق به الحد وبعض اثباته كان نبش
السيد على الحد في تسميته خمرا لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية واكثر الفقهاء على ان العلل مثبتة للاحكام
فان قصد ابن سريج المنع من اثبات الاحكام في الفروع بالعلل فهو قول بابطال القياس في اكثر المسائل
عندهم لانها انما تنقل منها احكامها دون اسمائها وبالامارات انما تدل على ان الوصف له تاثير في الحكم لا في الاسم
فان علة تحريم الخمر كونه مسكرا مثلا لا تسمى باسمه بل الامارات انما تدل على ان الكيل او الطعم تاثيرا في تحريم التفاضل
لا في كونه مسمى باسمه بل ثم يرد الامر اليه ليثبت فيه حكمه ابتدا لا تبعا للاسم لا انا لا نطلب بالقياس التسمية
وان اراد ان العلل قد يتوصل بها الى الاسماء في بعض المواضع ولم يمنع من ان يتوصل بها الى الاحكام فان اراد
بالعلل العلل الشرعية وبالاسماء الاسماء اللغوية فهو باطل لسبق اللغة على الشرع فلا يجوز اثبات اسمائها
بامور طارية عليها ولان جميع امارات الشرع يتعلق بالاحكام لا بالالفاظ وان اراد ان الاسماء قد تثبت
في اللغة بقياس غير شرعي نحو ان نعلم انهم سموا الجسم الابيض الذي حضرهم انه ابيض لوجود البياض
فيه لعلمنا انه اذا انتفى عنه البياض لم يسم بذلك واذا وجد فيه سمي بذلك ثم نسمي على هذا غيره من
الاجسام البيض فهو بعيد وان اراد من الاسماء الشرعية ما ثبت بالعلل فهو بعيد ايضا الا ان نعلم ان
الشريعة سمت الصلاة صلوة لصفة من الصفات متى اثبتت فيها لم تسم في الشريعة صلوة فنعلم ان ما كان
في هذه الصفة يسمى صلوة **الفصل السادس** في اركان القياس وفيه مباحث **الاول**
في الاصل الحكم في الاصل المقيس عليه قسمان **الاول** ان يكون على وفق قياس الاصول وشرائط الاصل
فيه ثمانية ا ثبوت حكم الاصل لان القياس تعدية الفرع بالاصل في ذلك الحكم واما يمكن تعديته بالحكم
في الاصل فلا يجوز القياس على اصل نسخ حكمه لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وذلك
يتوقف على اعتبار الشارع ما دام لم يكن الحكم المرتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا ب ان لا
يكون طريق معرفة حكم الاصل سمعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام



عندهم انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلانه لو كان الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع
عقلية وكان القياس عقليا لا سمعيا اعترض بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في
الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصوله في الفرع ولو قدرت المعرفة الاولى عقلية
جاز ان يكون الباقيان سمعيين فتكون معرفة حكم الفرع بمقدمات شرعية والمبني على السمع
سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا ج ان لا يتناول دليل الاصل الفرع والا لكان تخصيص احدهما
بالاصالة والاخر بالفرعية ترجيحا من غير مرجح وفيه نظر لان المراد ان كان عدم التناول ولو بوجه
ما خرج عنه القياس المنصوص على علته مثل حرمت الخمر لاسكارها لتناوله السكر بنوع اجتهاد
وان كان عدم التناول من بعض الوجوه جاز ان يكون احدهما اصلا لقوة الدلالة فيه والاخر فرعا
لضعفها فيه د وجوب ظهور كون ذلك معللا بوصف معين لا متعارضا الفرع اليه الى هذا الوجه
ه عدم تاخر حكم الاصل عند بعضهم لقياس الوضوء على التيمم للتاخر عن الهجرة في وجوب النية وقد حقق
الخلاف فيه والوجه انه لا لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقدم حكم الفرع
سوى ذلك القياس امتنع تقدم حكم الفرع والا لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق
وان لم يكن حاصلا فيكون كالنسخ وان وجد دليل غيره جاز لجواز تعدد الادلة دفعة ومترتبة و ان لا
يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس ولا متفرعا عن اصل اخر وهو مذهب اكثر الشافعية والكرخي خلافا
للحنابلة والي عبد الله البصري لان المشترك بين الاصلين ان كان هو المشترك بين الفرع والاصل القريب
امكن رد الفرع الى البعيد فيلغو ذكر القريب مثاله قول الشافعي في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا
قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم وان تغايرا فان كانت العلة في القريب
مؤثرة اي ثابتة بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعلة المؤثرة ولا حاجة الى القياس على القريب
ثم قياس القريب على البعيد وان كانت مستنبطة كقول الشافعي في فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به فسخ
في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على الرتق والقرن ثم يقيس القرن والرتق على الجب والعنة
بواسطة فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم في الفرع المتنازع فيه اولا انما يثبت بما يثبت به حكم
اصله فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى وهو ما استنبط من الاصل الاخر امتنع تعدية الحكم
بعدها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشرع له ضرورة ان الحكم الثابت معه بغيره ايضا فاثبت الحكم
في الفرع الاول مع عدم اعتباره كان ذلك اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو

قلنا بجواز تعليل الحكم بعلتين اسبع ايضا لانه لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل الا بان نتوصل اليه بالعلة
الناسخة في التعبد ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة امتنع تعليله بالعلة الناسخة في الفرع لان تلك
العلة انما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى وهي عرف ذلك كله كانت العلة الثانية عديمة
الاثر فيمتنع التعليل بها هذا كله اذا كان حكم الاصل مقبولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة
المعترض واما ان كان بالعكس كقول الحنفي في مثل تعيين النية اذا نوى النفل اتى بالمامور به فيصح كما
لو نوى النفل في الحج الواجب فان حكم الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع
عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا هو
عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال المعنى
واسقاط صحته لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من بطلان التعليل به امتناع اثبات الحكم في الاصل
موافقا كالاول في الفساد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ولان حاصل
ما ذكر يرجع الى الزام المعترض بالتخطئة في الفرع ضرورة تصويبه في اعتقاده كون الوصف الجامع علة
للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل اولى من العكس وحينئذ
رابعها الاقسام **القسم الثاني** ان يكون الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول وقد اختلفوا فقال
بعض الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا باعتبار امور ثلاثة **آ** ان يكون
قد نص على علة الحكم فان النص عليه كالتصريح بوجوب القياس عليه **ب** ان تجمع الامة على تعليله
وان اختلفوا في تعيين العلة **ج** ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخر والوجه الاول
بخلاف قياس الاصول ان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان المراد بالاصل في هذا الموضع تساوي القياس
عليه القياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين ونوضحه ان العموم اذا لم يمنع من قياس
يخصصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس احتج
المخالف بان الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول والعموم بانه اذا خرج
ما ورد فيه ودلت امارة على علته استخراج ما يشاركه في تلك العلة ثم ليس الحاق الفرع بشبهه بالاصول
باولى من ان نلحقه بشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان مقطوعا به فان لم يكن علة حكمه منصوصا فالاولى
القياس عليه اقوى من القياس على الاصول والقياس على الاصول اولى من القياس عليه لاولوية
القياس على ما طريق حكمه معلوم على ما لا يكون الطريق معلوما وان كانت منصوصا استوى القياسان

لاختصاص

لاختصاص القياس على الاصول بعلم طريق حكمه وان كان طريق علته غير معلوم بل مظنون وهذا
بالعكس فقد حصل لكل منهما مزية فوقع التعادل اذا عرفت ان شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن
القياس فاعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه فاما ان يكون مستثنى عن
قاعدة كلية عامة كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة
الشهادة او غير مستثنى كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه القياس واما ان يكون
قد شرع ابتداء ولا نظير له ولا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر لدفع المشقة
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه **تتمة** تشتمل على ما جعل شرطا عند
بعضهم دون بعض وهي ثلثة **ا** زعم عثمان البتي انه لا يقاس على اصل الا بعد ان يقوم دلالة على جواز القياس
عليه وخالفه الباقون لعموم فاعتبروا ولان ظن التعليل وحصوله في الفرع يقتضي ظن مساواة حكم
الفرع حكم الاصل والعمل بالظن واجب ولعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياساتهم كمسئلة الحرام والجد وغيرهما
**ب** زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على تعليل حكمه وسوف النص على عين تلك العلة وخا
لفه الباقون لما تقدم ولما شرطنا عن التنصيص على العلة كان قول بشر هو الوجه **ج قال** قوم الاصل
المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه لقوله عليه السلام خمس يقتلن في الحرم فالوا لا يجوز القياس عليه
لان التخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه لان جواز القياس عليه يبطل الحصر وجوزه الباقون
للعموم وقد ورد القياس عندهم على الاسماء الستة في الربا **البحث الثاني** في القياس
المركب ويعنون به ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المتناظرين ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون
حكم الاصل منصوصا عليه ولا مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما اتفق فيه الخصمان
على حكم الاصل واختلفا في العلة كقول الشافعي في مثل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان
الاصل وهو المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع الخلاف في جريان القصاص على
قاتله واما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فالحنفي يعتقد العلة في المكاتب جهالة المستحق
للقصاص من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به وان بطلت منع الحكم
في الاصل لان الحكم فيه انما ثبت بناء على هذه العلة فقلت بوجوب القصاص في المكاتب فيمتنع القياس
لعدم انعكاسه عن عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل ولا يجد طريقا في نفي الحكم لانتفاء مدركه اذ لم يلزم

منه مخالفة ولا اجماع وسمي هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل واعترض بانه لو كان
علة الشبهه ذلكا طرد في كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او متفقا
عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد الاسم باطراد علته وقيل العلة في التسمية اختلاف الخصمين
في تركيب الحكم على العلة في الاصل وان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض
يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته غيرها وانها غير مستنبطة منه
ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت الحكم عند ابطالها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل والثاني
وهو مركب الوصف ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل وجود في الاصل ام لا كقول المستدل في
تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يقع قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فللخصم ان يقول لا
نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان سلم انه تعليق منعت الحكم وقلت بصحته كما في الفرع
والمحذور في المنع لعدم النص والاجماع وسمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع اذا عرفت
اقسامه فنقول المجتهد ان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل غير النص او الاجماع فالقياس صحيح عند
القائلين به لانه غلب في ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجبه ظنه وان لم يكن له مدرك غيرهما
تعذر القياس لتعذر اثبات حكم الاصل واما المناظر فاما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان
كان مجتهدا بطهر في نظره ابطال المدرك الذي بني عليه حكم الاصل فله منع حكم الاصل وحينئذ انتفع
بالقياس بالنسبة الى الخصم وان كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل وتخطئة امامه فيه لعجزه عن تركه
مع المستدل لاحتمال ان يكون الماخذ لامامه غير ما عينه المعترض ولو كان مقلدا لزم من عجز المقلد عجز امامه
لانه اعرف بوجه ما ذهب اليه وقيل انه وان كان لا بد من تخطئة امام المعترض اما في اصل القياس او في
فليس للخصم تخطئته اما في حكم الاصل دون الفرع وهو خطا لانه كما ليس للخصم تخطئة امامه في حكم
الاصل دون الفرع فليس للمستدل تخطئته امام المعترض في الفرع دون الاصل ولا اولوية لا بطال الخطئة
الفرع اولى لوقوع الخلاف بين امام المستدل وامام المعترض بخلاف حكم الاصل لانا نعود كما وقع الخلاف في الفرع
بين الامامين فكذا وقع في الاصل بين الايه لعدم الاجماع فيه وليس هو اثبته امام المستدل في الفرع اولى من
المخالف في الاصل **البحث الثالث** في الفرع وشرطه امور ا ان يوجد فيه مثل علة الاصل من غير
تفاوت لا في الماهيه ولا في الزيادة ولا النقصان لان القياس التعديه من محل الى اخر وانما يحصل اذا كان الحكم
المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل ولا ينتقض بقياس العكس لما بينا انه قياس الحكم عبارة عن التلازم

بنظم التلازم

بنظم التلازم انه انما ثبت بتلك الشرطيه بقياس الطرد ومنه نظر لان العلة لو كانت موجوده
في الفرع ازيد كان ثبوت الحكم فيه اولى **ب** ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي ما انتفته
علة القياس ان جوزنا تخصيص العلة والا فلا حاجة الى اشتراطه **ح** ان يكون علة الفرع مشاركة
لعلة الاصل اما في عينها كتعليل شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها
كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل لان التعدية انما تثبت
لو شارك الفرع الاصل في عموم علته او خصوصها **د** ان يساوي حكم الفرع حكم الاصل في عينه
كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل والجرح او جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها
قياسا على اثباتها في مالها فان المشترك جنس الولاية لا عينها ولولا ذلك بطل القياس لان شرع الاحكام ليس مطلوبا
لذاته بل لافضائه الى مقاصد العباد فتسوية طرق المقصود اولا فاذا ماثل حكم الفرع الاصل علم انه
مما يحصل به من المقصود ما يحصل من حكم الاصل لاتحاد الوسيلة اما لو خالف حكم الفرع حكم الاصل ح
انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل
اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما ان يكون لزيادة في افضاء حكم الاصل اليها ولا يلزم من شرع الحكم في
الاصل رعاية لتحصيل المقصود وزيادة الافضاء اليه لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة للعقلاء او
في افضاء حكم الفرع وهو ممتنع للاتفاق على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع في الاصل وعند ذلك فتنصيص
الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على ان حكم الاصل افضى الى المقصود من حكم الفرع اذ لو كان
حكم الفرع افضى او لى اولى بان نص عليه واعترض بان هذا فرع الاختلاف في الاحكام الشرعيه وهو
باطل عند الاشاعرة لان حكم الله تعالى كلامه وذلك لا اختلاف فيه بل في متعلقاته ومتعلقاته من
حكمه تعالى بالوجوب والتحريم من حيث هو كلام الله تعالى واحد لا اختلاف فيه وان اختلفا فلحال الفعل كالذم
في الترك او على الفعل بسبب اختلاف محل الخطاب وذلك لا يوجب اختلاف ماهية الحكم كاشتراك
ماهية الصلوة والصوم في الوجوب والقتل والزنا في التحريم مع الاختلاف بل يجوز ان يكون
افضاء حكم الفرع الى المقصود اتم من افضاء حكم الاصل اليه ولا يلزم التنصيص عليه لجواز قصد التنبيه
بالادنى على الاعلى او تحقق وجود مانع من التنصيص عليه لا وجود له في حكم الاصل واجيب بان حكم
الشرع ليس هو الخطاب بل المقيد بتعلق خاص فاذا اختلفت التعلقات اختلفت الاحكام لدخولها
في حقيقتها ولو كانت قابلة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه على حكم الفرع لكان حكم الفرع

بانا نحكم بالموافقة لا بالقياس ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع والمانع من التنصيص ممتنع لانه
اما ان يكون من لوازم خصوصية الاصل او من لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان
الاول لزم منه امتناع اثبات الحكم للاصل في الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده اولى من
مقصود حكم الفرع على ما هو بدل الفرض وان كان الثاني لزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة
ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم وان كان الثالث فالاصل عدمه وفيه
نظر لما تقدم من ان التعليل حادث لانه اضافة متاخر عن المتعلق الحادث فلا يكون جزءا من حكمه تعالى
لعدمه عندهم ه قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا والباقون على خلافه
لعموم فاعتبروا ولان العاصي بعد الراي وان رق عند الظهور له ونقضي بوجوب مع عدم علمه بوجود
الزنا لان الشهادة تثمر الظن لا العلم ولانه قد يحصل ظن التعليل بذلك الوصف وظن وجوده في الفرع فيحصل ظن
ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل فيجب العمل عليه و قال ابو هاشم حكم الفرع يجب ان يكون منصوصا
عليه اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله والا لما ورد الشرع بتوريث الجد والا لم يشتغل الصحابة رضي الله عنهم بالقياس
فيه مع الاخ وجوابه ان الصحابة لانه لا ادلة لا يقتضي ذلك ز يشترط ان لا يكون الفرع منصوصا عليه والا لاستغنى بالنص
عن القياس فان وجد فيه خبر جاز ان يثبت له بالقياس عند من جوز جواز ترادف الادلة على مدلول واحد
ومنعه بعضهم لان معاذا لن ما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص فلا يجوز استعماله مع وجوده قلنا دلالة الدليل
على بطلان العمل بالقياس لافادة الظن المنهي عن اتباعه ترك العمل به في غير المنصوص للحاجة فبقي
المنصوص على الاصل والجواب دلالة فيه معارضة على جواز التمسك بالقياس عند فقد النص واما عند وجود
النص فلا دليل يدل على جوازه ولا بطلانه واعترض بان جواز القياس معا معلق بعدم وجدان النص لكلمة ان
والمعلق بالشرط بكلمة ان عدم عند عدمه وفيه نظر لان المعلق ليس جواز القياس بل محل الاجتهاد لانه قال فان لم
تجد قال اجتهد رأيي وهو يدل على انه اذا وجد لا يجتهد لما انه لا يجوز فلا

## البحث الرابع في الاحكام المتعلقة بالحكم

وفيه مطالب **الاول** في القياس في العقليات ذهب اكثر المتكلمين الى حجة القياس في العقليات
وسمعه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد ولا بد فيه من جامع عقلي اما العلة كقول الاشاعرة العالمية شاهدا
معللة بالعلم فيجب غائبا كذلك واما الحد كما لا نجد شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد في الغائب واما
الشرط كما ان العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا في الغائب واما الدليل كما نقول التخصيص والاحكام
دلالة شاهدا على العلم فكذا في الغائب واما العلم بتوقف القياس يا على مقدمتين التعليل بالعلة

ووجودها

ووجودها في الفرع فان حصل الحكم بالمقدمتين حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان كانت احديهما ظنية
كان الحكم فيها ظنيا وانما قلنا بحصول العلم عند حصوله بالمقدمتين لانه اذا ثبت باثره ذلك المعنى فاما
ان يعتبر في المؤثرية حصوله في صورة الاصل فيلزم ادخال قيد كون المعنى هناك في تمام العلة اذ المراد بانه
كلما لا بد منه في المؤثرية واما ان لا يعتبر فيلزم التعليل في الفرع والا لكان في الاصل تمام العلة وشيئا ما
الشيء تمام العلة وليس شيئا ما فيكون ترجيحا من غير مرجح لعدم اختلافه في الصورتين الا باعتبار
زمان شيء كان فلا باعتبار عدد ما لم يكن ولا فرق في العقليات وغيرها لا يقال حاصله بالاسناد الى حصول
العلم على حصول العلل وليس ذلك بقياس لانا نقول بل هو القياس فانا اذا رأينا الحكم في صورة ثم دل
الدليل على ان المؤثر هو كذا وعلى حصوله في الفرع حصل علم بشروعه ثم بعض المقدمتين مشكل لان الحاصل
في الفرع وان كان مثل الحاصل في الفرع لكن لا بد من مغايرة بما يرد هو به والا لاتحدا شخصا فجاز ان يكون التعيين
مرجحا للعلية في الاصل ادخل في المانعية في الفرع وقد اعتمد المتكلمون على تعيين العلة بوجوه ا السبر
الحاصر وهو ان ادلة ما لهم بحثوا فلم يجدوا قسما اخر وهو دليل العدم كالمبصر اذا لم يشاهد في الدار مطلوبه بعد
النظر الى جوانبها نهارا فيقطع بعدمه وهو ضعيف اذ كثير من الموجودات غير معلوم لنا بعد الطلب والبحث
والقياس عن الحصر حاصل عن الجامع وما معه فيسوا بان القياس ينفعه ب الدوران الخارجي وقد تقدم ضعفه
ج الدوران الذهني كقولهم متى عرفنا كون الشيء امرا بالمحال عرفنا قبحه وان جهلنا غيره ومتى
لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه وان عرفنا جميع الصفات فعند ذلك العلم بقبحه مع العلم بكونه امرا
بالمحال في الذهن وهذا الدوران الذهني يفيد الجزم باستناد القبح الى الامر بالتكليف وهو يشتمل امرين
ا انه لزم من علم الامر بالتكليف العلم بقبحه لزم تعليل قبحه بكونه امرا بالتكليف ب انه لم يلزم من علم
باقي صفاته العلم بقبحه لم يؤثر ما فيها في القبح ولا يمكن الدلالة عليهما لانهما نظريان و نمنع الاول لكفاية في
فان علم ابوة شخص يستلزم بنوة اخر وبالعكس مع استحالة تعليل احدهما بالاخر لوجوب مقارنتهما
وتقدم العلة واما ب فلا يمكن القطع بان معرفة سائر الصفات لا يحصل معها علم القبح الا بعد معرفة
جميع الصفات اذ لو جوزنا وجود صفة لا نعرفها جوزنا وجوب العلم بالقبح عند العلم بها ومع التجويز
لا يتم المقدمة سلمنا علمنا لم يتم علم القبح من العلم بسائر الصفات فلم قلت انه يدل على ان سائر الصفات
ليست مؤثرة في القبح وهاهنا اثر دقيقتان احدهما من الغلط فان العلم بالعلة له علم المعلول فكل
ما هو علة للشيء يلزم من العلم به العلم بالشيء وليس كذا ان التعيين بوجود العلة لا يحصل من العلم بعلته

فلم لا علم الفرع عند علم كونه امرا لمكلف علمنا ان علة الفرع ذلك وها هنا المقدمتان قد سبق
ضعفهما في كتاب النهاية المطلب الثاني في القياس هل يجري في اللغة قد سبق البحث في ذلك في
اول الكتاب ولما تعلقت هذه المسئلة بالقياس واهملنا بعض الحجج من الجانبين ثبتناها هاهنا ايضا قال
ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي وهو قول ابن سريج واكثر
الشافعية وجمهور الحنفية احتج الاولون ا عصير العنب لا يسمى خمرا الا بعد الشدة فاذا حصلت سمي به
فاذا تكرر ذلك حصل ظن ان علة ذلك الاسم هو الشدة فاذا رايناها حاصلة في النبيذ حصل ظن ثبوت
الاسم لظن وجود علته واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وعلمنا او ظننا تحريم الخمر حصل ظن ان
النبيذ حرام والظن حجة موجب للحكم بحرمة النبيذ اعترض بانا الدوران يفيد ظن العلية فيما يجتمعا
مهما لم يوجد الاحتمال لعدم المناسبة بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني فاستحال ان يكون المعنى
داعيا للواضع الى التسمية سلمنا ظن العلية لكن انما يلزم من وجوده في الفرع حصول الحكم ان لو جعلها
الشرع علة فانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق سودان عبيده لان ما جعله الانسان علة لحكم لا يجب
ان يتبع عليه الحكم في صور وجوده فكذا هنا لا يلزم من كون الشدة علة للاسم حصوله في صور وجود
الشدة الا اذا عرف ان الواضع هو الله تعالى واجيب عن ا انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسر
العلة بالداعي او المؤثر ويمكن لو فسرت بالمعرف كما جعل الدلوك علة لوجوب الصلاة لا بمعنى انه مؤثر
او داع بل انه معرف وفيه نظر لان المعرف انما يعرف وجود المعرف معه لو استند التعريف الى الوضع
اما الى غيره فلا وعن ب ان اللفظ نقض وهو ممنوع لما تقدم ب وهو اعتماد المازني والفا
رسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ولا وجه الاعرابات ولم يشتملا
قائلا لانهم لم يحكوا وينقلوا بعض الفاعلين به واستمروا مع علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا
ولا يعارضه وجود فاعل غير مرتفع ولا مفعول غير منتصب لجواز تخلف المعلول لمانع وهو غير
قادح في العلية عند من جوز تخصيصها ومن يمنعه يجعل الفقد العدمي جزءا منها وفيه نظر لان النحو
ليس بالقياس بل بالوضع كاسماء الاجناس ج اجماع اهل العربية على رفع ما لم يسم فاعله تشبيها
بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل النحاة من البصريين والكوفيين يعللون احكام الاعراب بان
هذا اشبه ذلك في كذا فشبهه في الاعراب واجماعهم في اللغة حجة وفيه نظر فان النحويين لم يدعوا التعليل
في الموضع بل ذكروا وجه الحكمة واحتج الاخرون بوجوه ا قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء

باسرها

باسرها توقيفية فلا يثبت شيء منها بالقياس ب لو صرح اهل اللغة وقالوا قيسوا لم يجز القياس
كقوله اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا فانه لا يجوز فادام لم يوجد التصريح بالامر بالقياس يمنع الجواز
مع انه لم ينقل عن اهل اللغة تصريح ذلك اولى ج القياس انما يجوز بعد تعليل حكم الاصل
المنصوص على المناسبة وهي منتفية بين اللفظ والمعنى واذا امتنع التعليل امتنع القياس د وضع اللغة
ينافي جواز القياس فانهم لم يطردوا الاسماء مع المعاني فيما نطق عليه فقد سموا الفرس الاسود ادهم ولم
يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس صهيلا
وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة سميت به للاستقرار وهو موجود في الحياض والاكواز
مع امتناع التسمية والخمر سمي باسمه لمخامرتها العقل ثم الخامر حاصل في الافيون وغيره مع انتفاء الاسم
والمقطوع الانف سمي اجدع دون غيره اعترض على ا انه تعالى لم يبين انه علمه الكل بوضعه فجاز
ان يكون البعض توقيفا والبعض الاخر يثبتها بالقياس او ان ادم علمها توقيفا وعلمناها نحن قياسا
كالقبلة فقد تدرك حسا واجتهادا وفيه نظر لان المفهوم من التعليم التوقيف ولهذا تعالى لم يعلم الجميع
بل البعض حتى استنبط منه الباقي وعلمنا نحن بالقياس انما يصح مع ثبوت المناسبة وهي غير معقولة هنا
لانا لا نعلم الداعي الى تخصيص الالفاظ ببعض المعاني ولم ينصبوا علامة عليه ليقاس عليه مشاركه
وعلى ب بادعاء تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق
مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ بها لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بتلك القوانين
وعلى ج بان العلة هي المعرف لا الداعي ولا المناسب ولا يسع عدم المناسبة فيه ومع عدم صحته على
الترجيح ان هذه العقود لا يبلغ في العلة بالقياس كصور النظام والمحقق ان اسم الخمر مثلا ان جعل موضوعا عا
للسكر باعتبار انه صادق عند حصول الاسكار وكاذب عند عدمه يكون الاسكار علة في الوضع لم يجب
التعليل لعدم وجوبها في الماخوذ من المعنى كالقارورة والدولاب وغيرها بهذا اولى وان قلنا انه موضوع
للخمر لانه وضع للاسكار فهو باطل لاستلزام الاشتراك والمجاز حينئذ وان علم انه علامة لم يجب الاطراد
كما مر المطلب الثالث في القياس في الاسباب اختلف الناس في ذلك فذهب اكثر الشافعية
الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو الحق مثاله اثبات كون اللواط سببا
للحد بالقياس على الزنا لان قياس اللواط على الزنا في كونه موجبا للحد ان كان لمعنى لان كون الزنا موجبا
للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط كان الموجب للحد هو ذلك المشترك فيخرج وصفا الزنا واللواط

عن الشبيه لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال استناده الى خصوصية كل واحد منهما واذا
شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاشباه ينافي بقاء حكم الاصل لا والقياس في الاحكام على
ثبوت الحكم في الاصل لاينافي التعليل بالمشترك وان كان لا بد من دليل عليه ان كون الزنا موجبا للحد ليس لوصف مشترك
بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط عليه لانا الجامع حينئذ ما له الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في
الحكم بل تاثيره في علية الوصفين والحكم انما يحصل من الوصف لا ما يقول هذا باطل لان علة العلة صالح لعلة
الحكم فلا حاجة الى الواسطة وايضا الحكمة التي تكون الوصف سببا لها هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب
على الوصف ثابتا وحينئذ قياس احد الوصفين على الاخر في حكمه الشيئية لا بد ان يكون لاشتراكهما
في حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة اما ان تكون منضبطة بنفسها غير مضطربة او خفية غير منضبطة
فان كان الاول فاما ان يقال ان الحكمة اذا كانت منضبطة صح التعليل بها فيكون مستقلا باثبات الحكم المرتب
على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه واما ان لا يصح فيمتنع التعليل
والجمع بين الاصل والفرع بها وان كانت خفية مضطربة فان كانت منضبطة بضابطها فهو الشبه
وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل من الوصفين المحكوم على احدهما بالاصالة
وعلى الاخر بالفرعية وان لم يكن منضبطة بضابط فالجمع بها ممتنع لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل والفرع
لاختلاف الحكم باختلاف باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال لا يقال يجوز ان يكون الجامع
هو الحكمة والتفاوت وان احتمل الا ان احتمال التساوي ارجح لان الحكمة يحتمل ان يكون في الفرع مساوية
لما في الاصل وان يكون راجحة وان يكون مرجوحة والثالث وان كان ثابتا على الاولين وكونها مرجوحة نادر
على الثالث ووقوع احتمال من اثنين اغلب من احتمال واحد نعم ثم ينتقض بحمل القتل بالمثقل شبها
لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد وجعل اللواط شبها للحد بالقياس على الزنا والنبيذ
والوضوء شرطا لصحة الصلوة بالقياس على التيمم لانا نقول ما ذكرتم من ظهور التساوي في الحكم
ان كان كافيا في الجمع فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على الشبه ولا حاجة الى الجمع بالشبه
وان لم يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكرتم من الالزامات فلا وجه لها اما قياس المثقل على المحدد فليس
في الشبيه بل في ايجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو الشبه لا غير واما قياس اللواط
على الزنا فانما كان ذكرتم في وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا وذلك هو الشبه
مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اشتراط النية بجامع



الظهار المقصود للمعلوم وذلك هو الشبه الا ان القياس في الاشتراط

## المطلب الرابع

في القياس هل يجري في الحدود والكفارات والرخص والمقدرات احتلف الناس في ذلك فجوزه الشافعي
ومنعه الامامية والحنفية ولهذا منع الكرخي من قطع النباش بالقياس ومن ايجاب الكفارات وايجاب
كفارة اخرى بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجراها وهو الحق لنا
بحو ما تقدم من بطلان القياس ان القياس انما يثبت الظن وهو مع خلافه شبهة فيدرا الحد لقوله عليه السلام
ادرءوا الحدود بالشبهات والمقدرات كنصب الزكوة واعداد الركعات ونوافل الصلوات عن معقول
المعنى والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدي فلا يجري فيها القياس والرخص نوع من الشرع فلا يتعدى عن
مواضعها والكفارات على خلاف الاصل لكونها مستندة بالنص الدال على الضرر وايضا الشرع اوجب القطع في
السرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم
يوجبها في الردة مع انها اشد منكرا لم يحسن ذلك فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه اعترض
على أ بان الحكم المتعدي من الاصل الى الفرع وهو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب معقول
ويحتمل منع احتمال الخطا في القياس اذا قلنا كل مجتهد مصيب سلمنا احتمال الخطا لكن منع كونه كذلك
شبهة مع الظن تعمل اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطا لما كان الظن فيه غالبا وعلى
ب بان عادة الشرع من اجرا القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وهو غير دال على المنع مطلقا
للفرق بين السرقة ومكاتبة الكفار لان داعية السرقة موجودة في الارذال وهم الاكثر فلولا شرع القطع غلبت
مفسدة السرقة بخلاف مكاتبة الكفار والحاجة في شرع الكفارة في الظهار اكثر منها في الردة لم يشرع القتل
عليها وفي أ نظر لانا نسلم ان الوجوب معقول لكن يمتنع الوجوب على بعض الامثال او قدر الواجب
غير معقول وهو المطلوب بالقياس وفي ب نظر لانا لما راينا الشرع اهمل القياس فيها وخالف بين الصور
المتماثلة وماثل بين المختلفة ولم يتعد في موضع شرعه القياس فيه علمنا عدم جريانه احتج الاخرون
بوجوه أ عموم قوله تعالى فاعتبروا ب اطلاق قول معاذ اجتهد رايي مع ان الرسول عليه السلام صوبه على
اطلاقه ج حصل ظن الحكم فيجب العمل به لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وقد تقدم الجواب عن
عن ذلك كله والثاني معارض بالمنصفين في بابل اما الحدود فقد كثرت امثلتهم فيها حتى تعدوا الى
الا الاستحسان حيث دعوا في شهود الزنا المختلفين بجب حدا بالاستحسان مع انه خلاف العقل فالعمل بما
يوافق العقل اولى واما الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على

علي قتلهم عمدا مع تقييدنا النص بالعمد لا يقال هذا ليس بقياس بل هو استدلال على موضع القياس لخلاف
بحذف الفوارق الملغاة لان نقول ما لم يبينوا تعليل حكم الاصل وان العلة اما الشركة او المميزة او القاتل
لا يصلح للعليه فيجب الاول وهو يستلزم حصول الحكم في الفرع لم يتم للاستدلال وهو عين القياس واستخراج العلة
بطريق السبر والتقسيم ومثل ان الحاق الكفاره بالافطار بالاكل والشرب لجنس بالقياس علي الوقاع لان العلم موجب
الجماع نصيبه الاعرابي وهي عموم الافساد فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال لا بالقياس لا نقل
القياس الى النظر الى حكم الاصل اذ هو احد اركان القياس لحروره اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت منصوصة
او مومى اليها فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ومهما كان الحكم في الاصل عرف لم يلتفت اليه في اعتبار العلة لا
النص باعتبارها فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس لاشعار العلة بالقياس الى النظر الى حكم الاصل ولا نظر
اليه هنا بل غايته دلالة النص في الوقاع على الحكم وعلى العلة والحكم في الفرع اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون
حكما بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه وان دل على العلة والاجماع لو فرع الخلاف بل ثبوته بما يسمى استدلالا
واما التقديرات فقد قاسوا فيها حيث ذهبوا الى تقدير النزح في الدلو والبير واما الرخص فقد قالوا بالقياس فيها
فان الاقتصار على الاحجار من اعظم الرخص ثم عدوا ذلك في جميع النجاسات سواء كان نادرا او معتادا
ثم عدوا فيها الى الغاء استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس
ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا تناسبها **المطلب الخامس** في النفي والحكم القطعي هل
يثبت بالقياس ام لا اختلفوا في النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا فعند اصحابنا يكتفى
حكم العقل فيه بالاستصحاب والوجه استعمال قياس الدلالة فيه لا العلة للاستدلال بعدم الاثر والخواص
على عدم العلم وذي الخاصة والانتفاء الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يعلل بوصف يوجد بعد ذلك اعترض بان
علة الشرع انما هي بمعنى المعرف فيجوز تاخير الدليل عن مدلوله وهذا انما هو العدم خاصة اما الاعدام فهو حكم
شرعي متجدد فيجوز جريان القياس فيه واما ما طريقه العلم فقد اختلفوا في جواز استعمال القياس فيه
والضابط انه اذا امكن حصول اليقين بالعليه وحصولها في الفرع حصل العلم القطعي بمساواة حكم
الفرع حكم الاصل وجاز التكليف الشرعي به لكن الاشكال في تحصيل العلم بهما في الاحكام الشرعيه ولهذا
طريقه الظن فالاجماع بين القايسين على جواز استعمال القياس **المطلب السادس**
في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اختلف الناس في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات
بالقياس اما الامامية فالمنع منه عندهم ظاهر ووافقهم على ذلك الجبائي والكرخي وبنى الكرخي عليه انه

لا يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس ويمكن حل الخلاف على وجهين **ا** لو شرع الصلوة بايماء الحاجب لبين
النبي صلى الله عليه وآله بيانا ظاهرا وينقل بالتواتر الناحية تصير معلومة لنا قطعا فلا يمكن كونه على بطلان
النقل ويبطل بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم مع عدم القطع بوجوبه لاشتغال الصحابة في ذلك عدم نقل
التواتر ولعله علم السلام اوجب صوم شوال فانه لم ينقل ذلك بالتواتر لانا نقول المعمول في هذا الاجماع **ب** ان الحال
لا يدعي العلم قطعا على عدم المشروعية لكن يمنع من استعمال القياس فيه وهو حكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء
بالظن كفى القياس مع الاستدلال بعموم فاعتبرها وهذا الايلزم الامامية بل الحنفية خاصة **تتمة** تشتمل على
مسائل **ا** قال ابو اسحق الشيرازي لا يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض والنفاس والحمل واكثرها
لعدم العلم باسبابها وعدم ضبطها فيجب الرجوع فيها الى قول الشارع **ب** لا يجوز القياس على ما لا يتعلق بعمل
كقضاء النبي عليه السلام مكة سنة كذا وصلحها وموادعة وافراده فان امثال هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء
فيها بالظن **ج** القياس الوارد بخلاف النص المتواتر مردود وان نفى اجماعا فان خصصه فخلاف سبق في العموم
وبخلاف الاحاد فقد علم حكمه **د** لا يجوز التعبد بالنص في جميع الاحكام وهو ظاهر بل هو الواجب عند الامامية فانه
تعالى نص على جميع الاحكام اجمالا ودخلت تفاصيلها فيها كالنص على البيع فيندرج فيه كل بيع وكذا النص على
تحريم الربا فيندرج فيه كل ما يصدق عليه اسم الربا ولا يجوز التعبد بالقياس في كل الاحكام عند الاشاعرة لتوقفه
على ثبوت الحكم في الاصل واحكام الاصول شرعية عندهم اذ العقل انما يدل على البراءة الاصلية فما عداها لا
يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة بالقياس دار واما المعتزلة فلما كان العقل لا يفي بادراك جميع
الاحكام فانه لا بد من كاشف شرعي حرم اسم ذلك عندهم ايضا **ه** ذهب قوم الى جواز اجراء القياس
في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي فيجوز
فيه وقد جاز على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجائز على بعض المتماثلات جائز على الجميع وهو باطل
لان جميع الاحكام الشرعية وان دخلت تحت حد الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي
جنسا لها عموما متنوعة مختلفة بامور موجبة لتمايزها واختلافها فجاز ما جاز عليها الى ما به التمييز لا
مستندا الى المشترك وقد بينا عدم جواز اجرائه في الاسباب والشروط مع ان وصف السببية والشرطية عند
الاشاعرة شرعي وان من المعاني ما ليس معقول المعنى كضرب الدية على العاقلة ونحوه وما كان كذلك فاجراء
القياس فيه متعذر لتوقفه على تعقل علة حكم الاصل وتعديها الى الفرع **الفصل السابع** في الاعتراضات
وهي مع كثرتها ترجع الى قسمين المنع في المقدمات والمعارضة في الحكم بان يذكر دليلا يدل على نقيض الحكم

اما الثالث فالجدليه وللواحدات اللفظيه فهي عن التحقيق بمعزل واما الذي نحن عنه في هذا الكتاب
ما يكثر نظر المحققين فيه وهو خمسة وعشرون اعتراضا **الاول** الاستفسار وهو السؤال عن معنى اللفظ
وطلب شرح دلالته وانما يحسن هذا النوع من الاعتراض اذا كان اللفظ مشتملا على اجمال من حيث تردده
بين محتملين او انه يرد على السؤال او على غرابته يحتاج السامع معها الى الاستفسار ليحصل له الوقوف على المعنى
وعلى السائل بيان ذلك ليصح سؤاله لان شرط الاستفسار الاجمال او الغرابة لا يقال ظهور الدليل شرط
في صحته وانما يتم الظهور لو لم يكن اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذن شرط في الدليل وبيان شرط الدليل
على المستدل لا المعترض لانا نقول ظهور الدليل ان كان متوقفا على نفي الاجمال فعدم ان الاصل عدم الاجمال
وسؤال الاستفسار يدعي الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولو قال اني لا افهم
منه شيئا فيكون مجملا او غريبا فان كان اللفظ ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لم يسمع منه
لاستناده الى العناد او الغالب عدم خفائه عليه فاما بين الاجمال والاشتراك مع السؤال ويكفيه ان يبين
بيان تردد اللفظ بين احتمالين من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح ولعسر
قدرته على بيان التسوية بينهما لا لان الاصل عدم الترجيح ولعسر قدرته على بيان التسوية وقدر المستدل على
الترجيح ولو قال المعترض اللفظ مستعمل في كلا المعنيين والتفاوت يدعي ترجيحا باعتبار الاصل عدمه
كفاه وجواب هذا السؤال دفع الاجمال لجهة الغرابة التفسير وان عجز عن ابطال غرابته ففي دفع الاجمال
لجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع
او بيان انه مشهور فيه والنهي دليل الظهور او بقرائن معه او تفسيره ولو قال يلزم ظهوره في احدها
دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لعدم ظهوره في الاخر اتفاقا فقد احتمل فيه قصور بعض اهل
النظر دون بعض بناء على ان المجاز خلاف الاولى من الاشتراك اولا **الاعتراض الثاني** فساد الاعتبار وتسميته
ان يكون حاصله راجعا الى النازع في الاحتجاج بمثل الدليل المذكور كما لو استدل المعلل بالقياس على
مانع يقول الخصم ما ذكرته فاسد الاعتبار اي انك اعتبرت ما لا يصلح ان يكون دليلا وجعلته دليلا
وحاصله منع اعتبار ما ذكره من القياس في ما الحكم عليه لا لخلل في وضع القياس وتركيب مقدماته
كما لو خالف القياس النص فانه فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له وهذا اقرب
في التمثيل من قياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكاة من جهة ابطال
الفرق بين الاصل والفرع وذلك لان قياس طرح فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه كان باطلا او هل

والامثلة

الامثلة ترجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وهو سؤال مغاير لسؤال فساد الاعتبار وثاني وجواب
هذا السؤال من وجوه ا الطعن في سند النص ان امكن ب منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود الخصم
ج التأويل د القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ومن جملة حذف صوري غير مشهور ه
المعارضة بنص آخر مثله ليسلم القياس الاول و ان سلم القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص
المعارض له ببعض وجوه الترجيحات مثاله قول بعض [illegible] متعمدة مثل تارك التسمية ذبح من
اهله في محله فيحل كذبيحة الناسي فيعترض بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل
انه مؤول بذبح الكفار بدليل جرى ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم او ترجيح الفرع وهو المذكر على
الاصل وهو الناسي لان المذكر اقرب الى المقصود الذكر من الناسي ودفع الناسي مخصوص بالاتفاق فيبقى
المذكر اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان اعتراض المعترض انما تم ان لو كان هذا ذبح لم يذكر اسم
الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل لانه فلم يذكر المعترض الصغرى سلم المستدل الامر ولكن
ونازع في حصول المقصود فان ابدى المعترض فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك سؤالا اخر وهو من قبيل
المعارضة في الاصل او الفرع لا من فساد الاعتبار **الاعتراض الثالث** فساد الوضع وتسميته
ان يكون حاصله يرجع الى المنازعة في دلالة الدليل في محل الاستدلال بعد الموافقة على كونه دليلا في جنسه وقد
يعرف له امثلة ثلاثة ا دعوى وقوعه مما لا يمكن تعليله كما اذا استدل الشافعي في الحدود والكفارات على
الحكم فان له ان يقول القياس لما هو فرع تعقل العلة في الاصل وحكم الاصل غير معقول ب دعوى
وقوعه في معاندة النص فيكون باطلا اذ الظن المستفاد من النصوص اكثر من الظن المستفاد من الاقيسة
والوجه الاحتجاج به ج دعوى اشعار الوصف بنقيض الحكم كالوصية في مثل النكاح بلفظ الهبة فما
ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالاجارة وفي معنى هذا كل تعليل اوجب نفي التوسيع من النقص
والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس فان يقول ما ذكرته يشعر بنقيض حكمك لان انعقاد
غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد فان الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدمه وعلى هذا
فكل فساد الوضع فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع
وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج ولهذا قدم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع
لان النظر في الاعم مقدم على النظر في الاخص لاشتماله على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة
الامثلة الثاني فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة ومنع العامة وحاصل الثالث يرجع الى منع العامة والعامة

والجواب عن النوع الاول بيان كون القياس حجة على وجه يعم الاشد الا ومعظم معرفة ذلك الاصول الامام
وعن الثاني بالقدح فيما لا يعتبره ظاهرا بطريق من الطرق المتقدمة ولا اولى ببين رجحان ما التجأ اليه على ما
ادعى ظاهرا من كتاب او سنة ان امكن ذلك وعن الثالث بيان كونه مناسبا للحكم من جهة اخرى
لكن لا يكون الا منتصارا على ذلك فما لم يقدح في مناسبة المعترض او ان يرجح ما ذكره على ما ذكر المعترض وهذا
كله اذا كان ما ابداه المعترض من المناسبة معتبرا والا فيكفي المستدل بيان المناسبة وقران الحكم بها الا
غير وادعى ما مرّ في فساد الوضع فلعلها ان يبتدأ ايضا الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه الذي
انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل لزمه منه كون وصف المستدل غير مناسب
لحكمه ضرورة كون الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة الا انه يحل القدح في
المناسبة وعدم المانع ولا انه سؤال اخر وان كان ذلك من جهة اخرى لم يمنع مناسبة وصف المستدل لحكمه
من الجهة التي تمسك بها ثم لا يخلو اما ان يكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان
لم يعتبر كان ما ابداه المستدل من جهة المناسبة كافيا في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعترض
غير معتبرة وان كانت مناسبة المعترض معتبرة فان اورد المعترض ما ذكر في معرض المعارضة فقد
تلا من سؤاله الاول الى سؤال المعارضة ووجب على المستدل الترجيح لما ذكر ضرورة التساوي في المناسبة
والاعتبار وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبنى مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى
الترجيح لكونه خاصا بالمعارضة وفساد الوضع كون الجامع قد ثبت اعتباره او اجماع في نقيض
الحكم كقول الشافعي مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف
وجوابه ببيان المانع للتعرض للتلف وهو معنى لا انه ثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان
بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن هنا لا يصح الا مكان
اشتمال الوصف على جهتين ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لازاحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع
النفس **الاعتراض الرابع** منع حكم الاصل ولما كان منع حكم الاصل من مسالك النظر في تفاصيل
القياس تاخر عما قبله من الاسئلة لكونها نظرا في القياس من جهة الجملة لا التفصيل والنظر في الجملة مقدم
على النظر في التفصيل كقوله الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة
كالدهن فيقول الحنفي اسمنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء
في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم لا يكون منقطعا لان الكلام على حكم الفرع



لا على حكم الاصل فاذا امنع حكم الاصل فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان
شرع فقد ترك ما هو بصدده وعدل عن ما انشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل
وهذا معنى الانقطاع وقال قوم لا يكون منقطعا لانه انما اثبات الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده
الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في
الفرع وعلى وصف العلية كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع
احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع ما تمام
مطلوبه بالاستدلال على ما منع في ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتمادي الكل
في استمرار القياس اليه وقال اخرون ان كان المنع خفيا بحيث يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن منقطعا
لظهور عذره بخفائه وان كان ظاهرا فهو منقطع واختار ابو اسحق الاسفرايني وقال قوم يتبع
في ذلك عرف كل مكان وشرع البحث فيه ومصطلح اهله في ذلك وهو اختيار الغزالي وقال اخرون
ان لم يكن له مدرك غيره جاز القياس لئلا يبطل الفائدة المطلوبة بمخافة المنظور وهو ممتنع وان
كان له مدرك غيره فان كان المنع خفيا جاز والا فلا لما فيه من ارتكاب المحذور مع امكان التوصل
الى المطلوب دونه وقال قوم لا يعد منقطعا اذا دل على موضع المنع وقال ابو اسحق الشيرازي
هذا المنع لا يسمعه المستدل بل يقول انا قست على اصلي فلا يحتاج الى الدلالة عليه وهو بعيد فان
الجدال ان قصد المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم لم يتم اذ لا يلزم
على الخصم مع منع الاصل وانما يسمع الاشتغال عن الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال
على الاصل عاما وهو اما ممنوع او معين كالدهن فانه وان منع الحكم في الطاهر منه فهو غير ممنوع
في الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول انما قست على الدهن النجس دون الطاهر وان كان قياسه
عليهما معا فانه القياس على اصلين وقد بطل التمسك باحدهما فيبقى التمسك بالاخر واذا ذكر الدليل
على موضع المنع قال قوم يكون المعترض منقطعا لبطلان ما ذكره من المنع وبعد الاعتراض منه على دليل المستدل
لا فضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي في اول النظر ومنهم من قال لا يعد منقطعا
ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفى من المستدل بما يدعيه دليلا والا لما كان لقبول المنع معنى
بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل منهما بعجزه عن اثبات ما يدعيه اثباته او نفي ما يروم نفيه واذا اثبت
المستدل حكم الاصل فان كان بنص فشرط الايفاء ولا حكم الفرع كما لو قال الارز مطعوم فيجري فيه

الربا كالنقد ودل على ثبوت الحكم في الارز قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه قياس المنصوص
على المنصوص ولا وجه له وكذا ان اثبته بالاجماع وان طلب اثباته بالقياس قال قوم لم يكن له ذلك لان
الجمع في الحالين ان كان بجامع متحد فليقس على المنصوص عليه من غير توسط المختلف اذ التطويل بغير
فائدة عبث وان اختلف امتنع الالحاق اذ ليس من ضرورة تسليم الحكم في صورة وجد فيها علة الاصل
تسليمه فيما لا يوجد فيه **الاعتراض الخامس** التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن تردد
اللفظ بين محتملين احدهما ممنوع والاخر مسلم عن ان المطالبة متوجهة هنا المعترض عليه اذ لو لم
يتردد بين احتمالين لم يكن للترديد معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه ولا ادعى تساويهما
اذ لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء
كان ممنوعا او مسلما مثاله قول المعترض في مسألة تيمم الحاضر الصحيح وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء فيسوغ
التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وكما لو قال
المستدل في البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك ويعني وجود السبب
بالبيع الصادر من الاهل في المحل فيقول المعترض السبب هو مطلق بيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه
ع م الاول مسلم ولكن لم قلت بوجوده في محل التقسيم وان كان من شرط تردد اللفظ بين محتملين على السوا فليس من
شرطه كون احدهما ممنوعا والاخر مسلما بل قد يسلمان كلاهما ليس شرط احتمالهما باعتبار ما يرد
على كل منهما من الاعتراضات اذ مع اتحادهما فيما يرد عليهما من الاعتراضات معا وتساويهما في التسليم
لم يبق للتقسيم معنى بل كان يجب تسليم المدلول وايراد ما يختص به ولو اشتركا في المنع استغنى فائدة التقسيم
اجماعا ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين في دلالة اللفظ عليهما مفصلا ويكفي في تصحيح التقسيم
بيان اطلاق اللفظ بازائهما لعسر الاول فان كل وجه يبين انه يتأدى به للمستدل المطالبة بعدم التأدي
من وجه اخر ولو كلف البيان الاجمالي في التساوي فلا عسر بان يقول التفاوت يستدعي رجحان احدهما
والاصل عدمه ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال
في تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فيسوغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذره في السفر او
المرض ع م وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه سمي تقسيما لانه تعدد تقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين
لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مثل الملتجئ وجد سبب استيفاء
القصاص فيجب استيفاؤه ويعني وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض متى يمكن القول الا اذا

ح وجود

مع وجود المانع وهو الالتجاء الى الحرم او مع عدمه ع م لكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان
الحرم مانع وبعضه نظر بل لم يحل اما ان نورد ذلك بناء على تردد لفظ المستدل بين الاحتمالين المذكورين
او على دعواه التلازم بين الحكم ودليله والاول باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمال
وان كان الثاني فانما يقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع مع دعوى مقبول لما عرف في الاصطلاح
من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المحتملة منها وان اصاب الى ذلك الدلالة على وجود
المعارض رجع حاصل السؤال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم واعلم ان بعضهم منع من اعادة هذا السؤال
لان الاحتمالات ان تساوت كفى سؤال الاستفسار عنه وان كان اللفظ في البعض اظهر منه في الاخر فلا وجه
للتقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل بل الواجب ان يتبع ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعا
والا فلا وان ابدى المعترض في التقسيم ما لا مدخل له تحت كلام المستدل وبنى كلامه عليه كان ذلك عدولا
عن كلام المستدل المعنى ولا وجه لا يراد في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والوجه بناء على
التعدد بالاول وحله من وجوه آ ان يعين المستدل بعض محامل لفظه ويبين وضع اللفظ بازائه حينئذ
لغة اما بالنقل اللغوي او الشرعي او العرفي او ببيان كونه مشتهرا فيكون حقيقة لان الغالب حينئذ
يبطل التقسيم لان شرطه التساوي في الدلالة وقد فات ب ان يبين انه وان لم يكن ظاهرا بحكم الوضع
فيما عينه من الاحتمال فهو انه ظاهر بعرف الاستعمال كلفظ الغائط ونحوه ج انه وان لم يكن ظاهرا
بالعرف الا انه ظاهر في عرف الشرع كالصلاة د انه وان تعذر ظهوره باحد الاعتبارات المذكورة لكنه ظاهر
بحكم القرائن الشاعلة له في كلامه ه انه وان تعذر بيان كونه ظاهرا بالطريق المفصل من هذه الطرق فله
دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان الاجمال على خلاف الاصل محذور فيعتاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته
كلامه ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ فيثبت كونه ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي وهو ان يقول اذا
ثبت انه لابد من ظهوره في بعض المحامل نفيا للاجمال فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة
الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلا دعاية الاجمال واما عند المستدل فلا دعائه
ظهوره فيما ادعاه خاصة و ان يبين ان اللفظ له اجمال اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع
والتسليم وانه المراد فيندفع التقسيم الا ان يكون المعترض قد احترز عن ذلك بان عين محلا وقال
ان اردت هذا فمسلم وان اردت غيره فممنوع فان اراد المستدل العدول الى التعميم فان كان قادرا
على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع فالاولى من الاصطلاح الصناعي تنزيله على المسلم دون

الممنوع وان صح منعهما فهو جائز شرعا لكنه تطويل وان لم يمكنه تمشية كلامه على غير الممنوع لا يجيبه
له عنه وكان منقطعا وموضع سؤال النقض بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف المتفرع
عن حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تسليم الوصف في التكلم
على التردد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتأثير الوصف المدعى علية لكونه مشعرا بتردد
لفظ المتردد بين امرين وللمطالبة بتأثير الوصف يشعر بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير ضرورة تخصيص
بالكلام عليه فلا كان التخصيص به غير مفيد في ايرادها يشعر بالترديد بعدما يشعر بتسليم اتحاد
المدلول فيكون منافيا **الاعتراض السادس** منع وجود العلة في الاصل وكون النظر في
علة الاصل متفرعا عن حكم الاصل وجب تاخيره عن النظر في حكم الاصل وعن النقض ومثاله
قول الشافعي في مثل جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كا
لخنزير فيقول الخصم نمنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بـ ما ذكرناه في حجية
من علو وحينئذ شرع على حسب حال الوصف في كونه ... ان يعبر بلفظ ما لا يمكن الخصم منعه لا
كانا حمال اللفظ بعيدا كالمبالغة في المثال اعني به ما اذا لم يعلق على طهر الطهارة وان تعين لفظا
له وجود في الاصل وان اللفظ لا يحتمله فقد اختلفوا في قبوله وزده جلعه وقيل بعض المتاخرين والاولى
التوقف لان قصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ وتعريف الغير ما في الضمير مع ضبط الوضع ولو قبل
من كل واحد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة عند عجزه في المناظرة ادى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة
وضعها **الاعتراض السابع** منع علية الوصف المذكور ويلقب بسؤال المطالبة وسؤال علية
لم والحاجة داعية اليه اذ هو اعظم مقاصد النظر واعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على
كل وصف يدعى كونه علة وتشعب مسالكه وانواع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله والمختار قبوله لان
ما يدعى كونه علة اما ان يكون معتدا له او ليس فان لم يكن معتدا له امتنع صحة الالحاق به وان كان معتدا
استحال ان يكون مجرد الحكم فلا بد من دليل يحصل اظهاره تحصيلا للتعليل والانقياد اليه ولا يمكن
الالتجاء الى كون الحكم بانا على وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون بمعنى الباعث والوصف الطردي
لا يصح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم تقبل منع تاثير الوصف والمطالبة به لادى
ذلك الى التمسك بالاوصاف الطردية لعلمهما بامتناع مطالبته بالتاثير ولا يخفى بطلانه وقد احتج
الرادون لجوابه **ا** لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل اذ ما من دليل يثبت علته ويذكره المستدل على

كون

كون الوصف علة الا ويتوجه للمعترض ان يقول لم قلت انه دليل **ب** المستدل اتى بالدليل
الواجب عليه وهو القياس الذي هو عبارة عن رد الفرع الى الاصل بجامع مخرج عن وظيفته اذ الاصل
ان كل وصف يصلح للحكم عقيبه ان يكون علة الا ان ... فاذ **ح** ان ... وقع عليه بعد البحث
والسبر ليس الا هذا فان كان معك شي غيره فاذكره والا فيجب ان يعترض على ما ابديه او يعرف ما
قلته **د** ان نقول ... الاعتراض عليها الادلة ... دليل صحته ولشدة يكون المعجز دليلا لصدق
الرسول عليه السلم وليس ذلك الا لعجز الناس عن الاعتراض عليها واذا كان ذلك دليلا لصدق الرسول
عليه السلم مع انه من اعظم اصول الدين فليس ... كون ما نحن فيه دليلا بطريق الاولى **ه** الاصل
ان كل ما يثبت الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة فعليه الدليل
**و** قولهم حاصل هذا السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل ويجب ان يكون مسارعا منه لمنصوص
الخلاف عنه **ز** حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والشبه حجة وقد يحصل ذلك بما ادعى من الوصف
الجامع فلا حاجة الى اثباته **ح** هو ان هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة فكان صحيحا
والجواب عن **ا** بمنع التسلسل فانه لو ذكر ما يشهد له في ظن ... التعليل كفاه ولا يتجه بعد ذلك مطالبته اصلا
لانه يكون تعنتا ولان المطالبة بعلة ما غلب على الظن كونه علة بعد ذلك عنادا محض فيكون مردودا اجماعا
وعن **ب** فان هذا يوجب ان لا يقبل ما ابداه المستدل ايضا فان الفرق بينهما ما حصل له وعن **ب** بمنع حصر القياس
بجامع لا يغلب على الظن كونه علة وعن **ح** بان البحث مع عدم الاطلاع على ما عدا الوصف المذكور
استدلالا على تصحيح العلة بالسبر وهو من الطرق المعتبرة لها على ما تقدم في ذلك قسم المطالبة والجواب
عنها وليس يرد لها في نفيها وعن **د** انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل
عن تصحيح العلة دليل فسادها ولا اولوية ولانه لو جاز ان يثبت كون الوصف علة بعجز المعترض عن الاعتراض
لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه بعجز المعترض عن الاعتراض عن ابطال ما ادعى من الحكم في الفرع
ولم يقل به احد والفرق بين العجز وما نحن فيه ظاهر فان العلم الضروري حاصل في المعجز باستنادها
الى غير قوى البشر وعن **ه** بمنع اصالة علية كلما يثبت الحكم معه من الاوصاف وعن **و** ان علة الاصل ان
كان متنازعا فيها فلا بد من دليل ظني يغلب على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه وعن **ز** انا اثبات
الحكم في الفرع متوقف على ظن اثباته ولا نسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف مفيد
للظن وعن **ح** بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف الطردي **الاعتراض الثامن** القدح في مناسبة

الوصف المعلل به ما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه ليحصل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية
لها او راجحة عليها وقد سبق وجه الاختلاف فيه وبيان ابطاله الا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة بطريق
اجمالي او تفصيلي **الاعتراض التاسع** القدح في صلاحية افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود
كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تابد
انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى
الى الفجور والنفس مائلة الى ما منعت عنه والجواب ان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة
والامتناع العادي على مر الزمان يصير كالامتناع الطبيعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور كالامهات **الاعتراض**
**العاشر** كون الوصف باطنا خفيا كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة الخفية
التي لا يطلع عليها فاثبتها والحكم الشرعي خفي فلا يعرف بالخفي وجوابه ضبط اكبرها بما يدل عليه من الصيغ
الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكون ذلك معلوما في الشرع بالحراسة **الاعتراض**
**الحادي عشر** كون الوصف مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل بالحرج والمشقة
والزجر والردع فان هذه الاوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال
وعادة الشرع في مثل هذه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للمشقة والعسر في البحث عنها
ومنعا عن الاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة
والنقصان **وجوابه** اما ببيان انضباط ما علل به بنفسه او بضابطه كالسفر الذي هو ضابط
للحرج والمشقة **الاعتراض الثاني عشر** المعارضة في الاصل بامر اخر غير ما علل به المستدل وحاصله
راجع الى انه وصف في الاصل غير ما ذكره المستدل يصلح ان يكون علة كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل
في البر بالطعم بالكيل والقوت او ان يكون جزءا من العلة كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وقد اختلف الجدليون فيه فقبله قوم ومنعه آخرون
واحتج المانعون بانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل كان علة وليس ذلك الا لصلاحيته للتعليل لا لعدم
المعارض فان العدم لا يكون علة ولا جزءا منها فاذا وجد المعارض والصلاحية باقية بقي الحكم بحاله
والتعليل به بعد وجود المعارض ايضا سائغ اقصى ما في الباب انه قد وجد امر اخر صالح للتعليل
والامتناع من ازدحام علتين على حكم واحد ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها وهذا
المعنى موجود في الوصفين فكان كل منهما علة واحتج من قبله بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل

وانما ذكره

وانما ذكره المستدل فالاحتمال دائر بين امور اربعة بين ان يكون الحكم مضافا اليهما معا او الى واحد
منهما معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر او الى كل واحد منهما فان كان مضافا
اليهما امتنع الالحاق وان كان معينا لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس
اعتبار ما عينه المستدل على وجه يمتنع معه اعتبار ما عينه المعترض باولى من العكس ومع احتمال الاقسام
ولا يمكن التعليل بكل منهما الا بثبوت تعدد العلل وهل يجب على المعترض ان يبين في الفرع نفي ما عارض
في الاصل ويرد على اصل كما لو علل في البيع الفاسد مثلا انه عقد معاوضة مشتمل على شرط فاسد
لا لكونه فقال المعترض المعنى في الاصل انما هو العتق وذلك مما ندب الشارع الى تحصيله بانفع الطرق فعلى
البيع فانه عقد مملك فاشبه النكاح فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع
فيصير المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان لم يبين امتنع الجمع ومنهم من قال لا بد له من نفيه
عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع وقيل بالتفصيل فان المعترض ان قصد
الفرق فلا بد له من نفيه وان لم يقصد الفرق بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار ان المعارض
في الاصل بامر غير ما ذكره المستدل وان لم يكن موجودا في الفرع فانه ان كان صالحا للتعليل او داخلا فيه
فالمستدل لا يمكنه علم استقلال التعليل مع صلاحيته ولا ادراجه كان مسقطا حيث بينا انما استدل به
او لم يكن هو المدرك بل جزءه او بعضه هذا ان كان المقصود ليس هو قطع الالحاق فقط بل التشكيك
وبيان وجه الانقطاع وان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق فقط فلا بد من بيان انتفائه عن
محل المستدل لا لما بطريق اجمالي او تفصيلي فلا يشعر الى بيان كون تعين الوصف في الفرع معتبرا اذ القطع
يحصل دونه اللهم الا ان يقصد بالمعارضة في الاصل وبيان نفيه المعارضة في الفرع فانه حينئذ يحتاج الى كونه معتبرا
هذا كله اذا كان للمستدل عليه اصلا واحدا فان تعدد فقد منع منه قوم لافضائه الى الشروع في امكان حصول
المقصود بالواحد منها ومنهم من جوز لانه اقوى في افادة الظن وهو ضعيف اذ ليس غرض المستدل من
الدلالة تسهيل الكلام على المعترض عن افحامه وسد باب الكلام عليه والاحتراز عنه بكل وجه وحده يعود
اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والوجه المنع من ذلك لحصول المقصود بالاقتصار على الواحد منهما والحجج
وان كان اغلب على الظن واسع في التحصيل لكنه تكلف بما ليس بمطلوب اذ المطلوب منه انما هو تحصيل
اصل الظن لا ما هو اغلب والا لزم المستدل ان يطلب ضرورة ان فوق كل ظن ظنا اغلب وعلى الاول
القياس على اصول متعددة فهل يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد منهم من جوز لان

فيفيد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعضها لم يحصل مقصود المعترض من ابطال
غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد
بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم مقصوده من اثبات الحكم او نفيه
واختلف الموجبون للمعارضة في جميع الاصول فمنهم من اوجب اتحاد المعارضة في الكل بان يعارض
بشيء واحد في الجميع دفعا لانتشار الكلام وان يكون متماثلا في الكل لاتحاد وصف المستدل ومنهم من لم
يوجب ذلك وجوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الآخر لجواز ان لا يثبت علة في الكل علة واحدة
فلا يكون للحكم علة واحدة عند تعدد المحال بل له في كل محل علة ولا مانع منه فان اقتصر على المعارضة
في اصل واحد هل يجب على المستدل الجواب عنه قال بعضهم بوجوبه لانه التزم صحة القياس على
الجميع ومنهم من لم يوجب ذلك لان مقصوده انما هو اثبات الحكم وهو حاصل بصحة القياس على
بعض الاصول دون البعض والجواب عن سؤال المعارضة في الاصل بوجوه آ منع وجود الوصف
المعارض به في الاصل ب المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل
المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم ج ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه
د ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق ه ان يبين ان عدم
ما عارض به في الفرع مثل المكره على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بان عدم الاكراه المناسب
نقيض الحكم وذلك طرد و ان يبين انه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر
او اجماع مثلا لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه في معارضة التبديل
بالكفر بعد الايمان غير متعرض للتعميم لان الطعم في الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق
الحكم على الوصف مشعر بالعلية والتبديل في الثاني علة بظاهر من بدل ولا يعترض المستدل بعموم صور التبديل
لئلا ينتقض عليه بتبديل الكفر بالايمان وحينئذ يمتنع ان تكون علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من
الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع دخوله في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع
استقلاله لعدم ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع اللهم الا ان يبدي المعارض في صورة الالغاء وصفا آخر
ما عارض به في الاصل فلا بد من ابطاله والا فالقياس متعذر ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف
اختص بصورة فهو ملغى في الصورة الاخرى وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع فان المعترض ان
يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى واذا

جاز

جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من انتفاء الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الحكم
الاخرى فيها الغاء ما وجد في تلك الصورة ز ان يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيحات الآتية فيما بعد فيتعين التعليل بما عينه اذ لا سبيل الى التعليل بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة
على المرجوح والغاء الراجح ولا سبيل الى ادخاله ايضا في التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم في الفرع مع وجود
الراجح وهو ممتنع وفيها وجه آخر وهو ان يكون احد الوصفين في الوصف المستنبط منه متعديا
والآخر قاصرا فاما ان يكون في طرف الاثبات او النفي فان كان الاول فاما ان يكون الوصف المتعدي
جزءا من العلة او خارجا عنها فان كان جزءا فالمعارضة في الاصل بالوصف القاصر لا غير فان كان خارجا فاما ان
يكون المتعدي مساويا للقاصر في جهة استقلاله او ان الترجيح لاحدهما فان كان مساويا في جهة الاقتضاء
فالتعليل بالمتعدي اولى للاتفاق عليه والخلاف في القاصر والمتفق عليه اولى بالتعليل لان فائدة المتعدي
اكثر اذ فائدة القاصر انما هي ظهور الحكمة الباعثة في الاصل لشرع الاسناد وهو باق في المتعدي وزيادة
تعريف الحكم في الفرع وهو اعظم فوائد العلية لا يقال انه يلزم منه اهمال المناسب القاصر لانا نقول
انه معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدي مع رجحانه والتعليل بالقاصر
وان وافق النفي الاصلي في الفرع بخلاف المتعدي الا ان مخالفة ما وقعت مخالفته في الاصل مما لم يظهر
مخالفته ولذلك بالقاصر لموافقة النفي الاصلي لكان فيه العمل بموافقتهما ووقع الاجماع عليه على مخالفته
ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو المتعدي فكان مرجحا الا ان التعليل بالمتعدي يلزم
مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي فكان فيه مخالفة
ظاهرين احدهما متفق على مخالفته والآخر غير متفق على مخالفته والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل
بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد وهو المتعدي لانا نقول انه معارض بمثله فانه وجدنا ان ثبت الحكم
في الاصل لمعنى وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد مساويا لوصف الاصل في الاقتضاء
نظرا الى عادة مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النفي الاصلي لكون النفي الاصلي
مخالفا في الاصل بمثل ما عمل باقتضائه للحكم في الفرع فحينئذ يترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالمتعدي
عمل به وبالاصل مرجح على النفي الاصلي فالعمل بالقاصر عمل به وبالاصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول
به من جانبنا فكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكون في جواب المعارضة اثبات الحكم في صورة
دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا آخر

يحتمل ما ألغى المستدل فقد الغا الوصف المعارض به وما يقوم مقامه والا كان وصف المستدل في
كل صورة جزء العلة وكذا لو كان واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه وان ذلك يكون معتبرا لا
ملغى وانما يسمى هذا تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله امان من مسلم عاقل
فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ في النظر فيكون اكمل
ولا يجوز الالحاق فيلغيها بالماذون له في القتال فيرد المعترض خلف الاذن الحرية اما ان الماذون مظنة لبذل
الوسع والفراغ في النظر او لعلم السيد بصلاحية العبد الماذون للامان وجوابه الغا الوصف الذي ذكر المعترض
خلفا للالغا فان ابدا وصفا اخر كان جوابه الالغا ايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي الغا
الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنته للحكم كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة فالقياس على قتل المرتد
فيعترض بالرجولية فانه مظنة الاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بمقطوع اليدين فان الرجولية
فيه ضعيفة وانما لم يفعل لانه لو سلم كونها مظنة فلا يسمع ضعفها في صورة كما لو علل المعترض في القصر
بالمشقة مع انها ضعيفة في المترفه **الاعتراض الثالث عشر** سؤال التعدية وهو ان يعين المعترض في
الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع المختلف فيه الاصل معنى ويعارض
يحتمل فيه ما الذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه ولا اولوية لعدك ان فرع مثل اجبار البكر
البالغ بكر فيجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيقول المعترض البكر وان تعدت الى البالغ البكر فالصغر متعد الى
الثيب الصغيرة واختلفوا في قبوله والصحيح انه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية
وجوابه ما بطال ما عارض به المعترض وحده عن درجة الاعتبار ما سبق في سؤال المعارضة في الاصل **الاعتراض**
**الرابع عشر** منع وجود الوصف المدعى علة في الفرع كقول الشافعي في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالماذون
فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد الغير الماذون له في الحرب وجوابه ببيان وجود ما اراد من
الاهلية في الفرع وهو كجواب منع وجود الوصف في الاصل واختلفوا في انه هل للمعترض ان يقرر هذا السؤال
ام لا منع منه قوم لان المستدل مدع لوجوده في الفرع فعليه اثباته ولئن شرع المعترض فيه والا انتشر الكلام
**الاعتراض الخامس** عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود
مانع الحكم في الفرع او بعدم شرط الحكم عنه ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه مانعا او شرطا على احد الطرق
التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به علة من النص او الاستنباط وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال
فقبله قوم ورده اخرون احتج الاولون بان قصد المعترض هدم ما بناه المستدل وهو حاصل هنا اذ دليله

مقادم

مقادم لدليله ولا منع عليه في سلوك طريق للهدم دون طريق ولو منع من ذلك لزم سد باب فائدة
البحث والاجتهاد والمناظرة واحتج الاخرون بان من شان المعترض الهدم وذكر الدليل المعارض يكون
للمستدل لا ومثبتا لا هادما ويلزم منه القلب واجاب هذا السؤال ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض
ان يقدح به لو كان المستدل متمسكا به وان عجز المستدل عن ذلك كان دفع السؤال بالترجيح عند
قوم لانه بهما يترجح ما ذكره المستدل بوجه ما من وجوه الترجيح تعين العمل به وهو المقصود ومنع من
ذلك قوم لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا يصلح اعتراضا واختلفوا في انه هل يجب على المستدل ان
يذكر في دليله الايماء الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم يذكر لم يكن
ذاكرا للدليل ونفاه اخرون لانه منفصل عن الدليل وقد ابانه والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب
ذكره وتوقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لا منها لا انه جزء من الدليل الاعتراض
**السادس عشر** اختلاف ضابط الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكم كما في مثل شهود القصاص
شهدوا بالشهادة الى القتل فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على المكره فانه يجب عليه
القصاص لتسببه في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه والمقصود
فيهما وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعديته بحكم الحكمة لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع
والضابط في الفرع يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الافضاء الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما
اشتركا فيه من التسبب المنضبط عرفا او بين التساوي بين ضابط الفرع وضابط الاصل في الافضاء الى المقصود
لان اختلاف التساوي ارجح او ان افضاءه اكثر من افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان
بان يعارض في المثال شهدوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب
القصاص على المغري للحيوان على الادمي فان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع ارجح من افضاء ضابط
الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب
نفرته عن الادمي وعدم علمه بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصل التسبب ويجوز ان
اصل احدهما شهادة والاصل الاخر اكراه او اغراء فانه اختلاف في فرع واصل فكانه قيل الشهادة وجب القصاص
قياسا على الاكراه والاغراء والجامع كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شرطا في القياس
غير قادح في صحته وان بلغ الاختلاف الى التعدد كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث
كما تقدم في المناسبة ولا يقصد المستدل ان يقول العلة بين ضابط الاصل والفرع ملغى بمراعاة الحفظ النفس

كما انه الغى التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عمدا فافضى القطع
الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي فما لعدمي صيانة النفس
فانما الاعتداد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت العامل الغاء كل تفاوت فانه قد الغي التفاوت بين العالم والجاهل
فيقتل احدهما بالاخر ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد **الاعتراض التاسع عشر** اختلاف جنس المصلحة
مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله في اللواط ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيجب الحد
كالزاني فللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة مختلف لان الحكمة في الفرع هي صيانة
النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر الشرع فيناط الحكم باحدى
الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السؤال يرجع الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو ان يبين الغاء وتنقيح بالغاء
المشترك المشتمل على دفع المحذور اللازم من تسمية الجماع والعرض بحذف ما اختص به الاصل باحد الطرق الموجبة
للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك **الاعتراض الثامن عشر** مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل بان
يقال حكم الفرع مخالف حكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة
الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لا يحصل التعدية من الاصل والجواب عنه بيان اتحاد الحكم اما عينا
كما في وجوب الصوم على وجوب الصلى وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف انما هو عائد الى
المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا فيه واما جنسا كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد
باليد الواحد على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو في عين الحكم فكان
ملائما ان كان الاشتراك في جنس العلة او موثرا ان كان الاشتراك في عينها وهو غير مبطل للقياس
عند القائلين به واما ان اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في حالتي الاثبات والنفي او الوجوب بالحرمة
او بالعكس فقد تقدم الخلاف في صحته وفساده ومن باقي الاعتراضات من القلب والنقض والكسر والقول
بالموجب وغير ذلك فقد تقدم واعلم ان الاعتراضات اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات
في الاصل او كما في القياس على الاصل والفرع او من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان
كان الاول جاز ايرادها معا باتفاق الجدليين اذ لا يلزم منه تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره وان كان
الثاني فان كانت الاسئلة غير مترتبة جاز الجمع بينها عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فاوجبوا
الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مترتبة فقد اختلفوا فمنع
الاكثرون ايرادها معا لان المناظر اذا طالب بتاثير الوصف بعد منع وجوده فقد رجع عن المنع وسلم تسليم



وجوده لانه لم يبق على منع وجود الوصف لما طالب بتاثيره لان ما لا وجود له محال تاثيره فحينئذ فلا
تستحق المعترض جواب الا على السؤال الاخير وجوزه اخرون بان يطلب تاثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير
التسليم لوجوده بان يقول لو سلمنا وجوده فنطالب بتاثيره فلا نسلم تاثيره واذا كان كذلك فترتيب الاسئلة والا كان منعا
لتسليم ما ثبت تسليمه فالاولى ما تقدم سؤال الاستفسار فان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه
ثم سؤال فساد الاعتبار لانه نظر في فساد من حيث الاجمال ثم فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار
والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فيتاخر
النظر فيها عن النظر فيه ثم ما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم
وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود ثم النقض والكسر
لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة فهو متاخر عن النقض ثم
التعدية والتركيب لانها في الحقيقة معارضة في الاصل ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم
الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع وسؤال القلب والقول بالموجب **المقصد**
**الحادي عشر** في الاستدلال وفيه مقدمة وفصول **اما المقدمة** ففي بيان ماهية الاستدلال
لغة استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى
ذكر الدليل سواء كان نصا او اجماعا او غيرهما ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهو المراد هنا
وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا دليل ولا قياس علة فيدخل فيه الفارق والتلازم واما
نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط هل هو دليل ام لا فقيل انه دليل وقيل دعوى دليل والقائلون
بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان ثبت السبب والمانع او الشرط
بغير الاجماع والنص والقياس فهو استدلال والا فلا واذا عرفناه بناء على سبق معرفة غيره عليه فلنذكره
في فصول **الفصل الاول** في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب صدق قضية على
تقدير صدق قضية اخرى ويسمى الصادق الاول لازما والثاني ملزوما وهو ينقسم بينهما عقلية والتلازم
صدقا هو صدق كل واحد من متعلقيه ولا صدق احدهما فان التلازم قد يصدق بين كاذبين او كاذب
وصادق على ان يكون الملزوم كاذبا دون العكس فالاول صدق الكاذب وكذب الصادق وقد يكون
ذلك في الملازمة الجزئية والملازمة اما كلية وهي التي حكم فيها بوجوب صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم
في كل زمان مع كل امر لا يلزم من اجتماعه معه محال واما جزئية وهي التي حكم فيها بوجوب صدق اللازم

على عدم صدق الملزوم في بعض الازمنة او بعض الامور التي لا يلزم من اجتماعه معه محال والملازمة الكلية
اذا ضم اليها استثناء عين مقدمها انتج عين تاليها وعكسا وان ضم استثناء نقيض التالي انتج نقيض المقدم تحقيقا
للزوم ولما كان اللازم في بعض القضايا غير مقصور على شيء واحد بل قد يكون لازما لامور متعددة متباينة
لاجرم لم يلزم من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم شيء تصحيحا للعموم ولو كان اللازم مساويا للمقدم للزم
لزم من هذه الحيثية انتاج الاربع وان كانت اللازمة جزئية اشترط في انتاج الاستثنائين كليته لجواز اختلاف حالي
الاستثنائين وصدق المقدم تارة واعلم ان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين او الملزوم ثبوتيا
واللازم عدميا او بالعكس وايضا المتلازمان اما ان يتلازما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان تلازما طردا
وعكسا جاز ان يكونا ثبوتيين ونفيين كالجسم والتأليف فانه لما كان الجسم ملزوما للتأليف وبالعكس طردا وعكسا
وعدم الجسم السلبي ملزوما لعدم التأليف السلبي طردا وعكسا وان تلازما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث
فان الجسم مستلزم للحدوث دون العكس وهما ثبوتيان تلازما ثبوتا طردا فان كل جسم محدث وتلازما
نفيا عكسا فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا وجودا وعدما اعني
طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء حصل بينهما تلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا فان كل محدث ليس
بواجب وكل ما ليس بمحدث هو واجب وان تنافيا اثباتا كالتأليف والعدم حصل بينهما استلزام الثبوت
للنفي طردا وعكسا فان التأليف مستلزم لعدم العدم والقدم مستلزم لعدم التأليف فالاول طرد
والثاني عكس وان تنافيا نفيا حصل التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا مثال ا من صح طلاقه
صح ظهاره ويثبت هذه الملازمة بالطرد وسوى بالعكس فيثبت الدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجودا
وعدما فيلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيثبتها ويتقرر بان العلتين ان كانتا لمؤثر واحد
فيلزم من ثبوت احد الامرين ثبوت الاخر لثبوت المؤثر ويتقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال المؤثر
في صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق من غير تعيين المؤثر بان يقال انما صح طلاقه لكونه اهلا للمناسبة وتلك
العلة موجودة في ظهاره فيصح والا كان استدلالا الى قياس العلة ولم يكن استدلالا مثال ب
وهو التلازم بين العدميين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم في جانب الثبوت
ويتقرر بانتفاء احد الامرين فينتفي المؤثر فينتفي الاثر الاخر ويتقرر ايضا بانتفاء المؤثر مثال ج
وهو ان يكون الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا ما كان حلالا لا يكون حراما مثال د عكسه ما لا يكون مباحا
يكون حراما ويقررها ما مر في الملازمتين بثبوت التنافي بين الحكمين وبين لوازمهما فاذا تقرر ذلك فنقول

احدها

احدها لزم انتفاء الاخر مثل الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير مما لا يجتمعان والثاني
ثابت بالاجماع فيلزم انتفاء الاول ويمكن بيان عدم الاجتماع بالنص وبالقياس بواسطة التلازم بان يقال لو
وجب على المديون لوجب على الفقير او لو لم يجب على الفقير لم يجب على المديون ويبين هاتين الملازمتين بالنص
او القياس وكل واحد من هاتين الملازمتين مستلزمة لعدم الاجتماع بين الوجوب على المديون وعدمه
عن الفقير او بواسطة اثبات احد الامرين بان يقال الثابت اما عدم الوجوب على المديون او الوجوب على
الفقير لدلالة الدليل على كل منهما وهو النص او القياس والتلازم وانما كان يلزم عدم الاجتماع بين الامرين
ويرد على انواع التلازم والتنافي منع المقدمتين الشرطية والاستثنائية او في احدهما ويرد ما تقدم في
القياس ما عدا اسولة تعيين الوصف الجامع لاختصاصها بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم
بسؤال اخر اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته كقولهم في قصاص الايدي باليد
الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك فيجب في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني
لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجودها وتقرير وجودها اي القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم
الموجب الاخر لان علة الموجبين في الاصل ان اتحدت كان لزوم المطلوب واضحا لاستلزام وجود احد موجبيها
في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القصاص على الكل وان تعددت فتلازم الحكمين
دليل تلازم العلتين فيعود الى الحكمين ما ذكر من السؤال وهو المختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب
ظاهر

## الفصل الثاني في الاستصحاب وفيه مباحث الاول في انه هل هو حجة ام لا اختلف

في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد
المرتضى وغيرهم الى انه ليس بحجة ومن قالوا منهم بحجيته في الترجيح لا غير وذهب جماعة من الشافعية
كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة احتج الاولون بوجوه ا الثبوت بين الوقت في الحكم اما
باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا اولا باعتبار ذلك فيكون ثبوته في الوقت في الحكم
من غير دليل وهو باطل بالاجماع ب لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث
على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ج الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات
مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل محقق دوامه لكانت بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا
الاصل د مذهب الشافعي انه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الاصل البقاء
لاجزاء ه المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد والنساء والفساق والصبيان

مقبول لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء تفيد عليه الظن لان الاصل
عدم هذا الزمان بعين ما ذكرتم و وظن الاشتراك ثابت قبل الشرع انما يحصل بالعدم الامن بالتصريح ورود
الدليل المخصص فلا يبقى ظن الاشتراك حاصلا والاعتراض عليه ا بان الثبوت من الزمان ليس بالقياس
بل لان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم
من نفي القياس نفي كل دليل لان القياس دليل خاص ولا يلزم من نفيه نفي كل دليل وعلى ب بانا ما خالفنا
الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض اولى من اخراجه
عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته وعلى ج بان لعدم الشهادة المتسمة على الامانة وان كانت
متصفة باصالة براءة الذمة فانما كان لاطلاع المتسمة على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع
غيره لامكان حدوثه حال غيبة الثاني عن المنكر وعدم صحبته له واطلاعه على احواله سائر الاوقات
وعلى د بمنع ما ذهب اليه الشافعي وقول الشيخ وتعدد شرط قالوا ان الذمة مشغولة بالكفارة تعيينا
ولا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود الصيد ولا يقين وعلى ه بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف
ورد الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب
الحال فانه حجة وعلى و انه بعد ورود الشرع اذا لم يطلع بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل معلقا
على الظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم المعارض فيه بعد ورود الشرع لظن عدم
المعارض واحتج الآخرون بوجوه ا الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز
له الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل متحقق دوامه لزم اما جواز الصلوة في
الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح
بعد الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان
كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن عدم الطهارة وان كان الثاني فاما
ان يكون استواء الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا فان كان الاول لزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى
وان كان الثاني لزم عدم جواز الصلوة في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع ب العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود
شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودائع الى من عرفوا
بوجوده قبل ذلك بمدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر من قبل ولولا اصالة البقاء لم يجز ذلك ج
ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما

التغير

التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود
او العدم بذلك الزمان والموقوف على شيء اغلب مما يتوقف عليهما وعلى بالث العلم بتحقق امر في الحال
يقتضي ظن البقاء في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر
راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى مؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه
اثر او لا والثاني يؤدي الى التناقض من حيث فرض المؤثر وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه
اما ان لا يكون هو الوجود او لا بل امر متجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الثاني
فانه يتعين عنه او يكون هو الوجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالفرض
واما رجحان المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه فلان المستغني لابد ان يكون الوجود به اولى اذ لو كان
الوجود مساويا للعدم لاستحال الرجحان الا المنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه مستغنيا
عنه هذا خلف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الآخر
اذ لو كان راجحا استحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا
للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا اعتقاد
وجوده اولى فالبقاء في راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى
المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود
مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فلقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل
بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف
وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته في الحال الى ثانيه
قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لقولكم الحادث
مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا آخر فاذكروه
ثم لا نسلم لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر ومؤثره امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصوله في هذا الزمان
بعد ان كان حاصلا في آخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان
لانه نسبة له الى هذا الزمان والنسبة متأخرة فاذن كونه باقيا حادث واذا المؤثر المنفي
هو هذا الامر لا غير فيلزم كون اثر المنفي حادثا فلا يكون مستغنيا بل محدثا لا انا نعقل المراد من افتقار

الباقي الى المنفي فتنفار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمتنع صدق حدوث البقا عليه الا لمؤثر
ثم البحث عن كون الواقع بذلك المؤثر امر مستمرا او جديد خارج عن المقصود سلمنا لكن لم لا يجوز
ان يكون اثر شيا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت تحصيل الحاصل ان
يجعل عين الوجود اولا حادثا في الثاني فهو محال قطعا لكن يمنع ان يكون استناد الباقي الى المؤثر بوجه
بان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمن الاول انه انما يصح لهذا المؤثر صدق عليه في الزمن الثاني
ايضا انه يصح بهذا المؤثر منعنا استحالته سلمنا ما ذكرتم يدل على احتياج الباقي لكن معارض بانه الى الفاعل
حال بقايه ممكن لامكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له موثر فالباقي حال بقائه
له موثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر في ترجح احدهما الى مؤثر لا يقال
يجوز ان يكون الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حالة البقا فلا يحصل الافتقار
لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشي بالعدم ومسبوقية
الوجود بالعدم صفة للموجود وصفة الوجود متاخرة عنه بالذات لتاخر الصفة عن موصوفها فالحدوث
متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن علة احتياجه اليه
فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزءا منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا
استغنا الباقي وافتقار الحادث لكن يمنع رجحان الشيء قوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس
اولى ولا معنى للظن الاعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول
الباقي العدم وان عنيت امرا اخر فبينه ولا يمكن الاعتذار بحدوث موثر شرط يعني الاشتغال العرض الذي هو
الامكان والعرض المانع من النقيض الذي هو العرض لان مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو
العرض وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر
ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل مثله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبته بذلك الا
لعبه الى الطرفين على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح لانه ترجيح لاحد طرفي الممكن على الاخر
وهو محال قوله الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر لا يعدم بذلك وبعدم المقتضي وما
عدم بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا غاية انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين
ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا العدد يقتضي رجحان الباقي في الوجود على
الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه

كونه

كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فيصير في الزمان الثاني امرا حادثا فاذا لم يكن وجود الحادث
راجحا لم يكن وجود الباقي الموقوف عليه راجحا لان الموقوف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان الباقي
راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقا اذا حصل
في الزمان الثاني فالحاصل ان ما لم يعرف وجوده في الزمن الثاني لا يعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان
الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فيلزم الدور سلمنا رجحان الباقي في الوجود على الحادث لكن
لم قلتم انه راجح في الظن واعترض عليه انما من وجوه ا يمنع الاجماع على الفرق فان مالكا ذهب هو وجماعة
الى التسوية مع عدم الصيد ب سلمنا انه كذلك لكن الاصل الثاني كما مر متحقق لزم رجحان الطهارة او النجاسة
في الصورة الاولى ورجحان الحدث او التساوي في الصورة الثانية لكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة
الاولى جواز الصلاة لامتناع الصلاة بعد النوم والاغماء واللمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا ولا
امتناع مع ظن الحدث في الصورة الثانية حتى يلزم ان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث ج سلمنا ان ما
ذكرتم يدل على اصالة البقا في الصلاة والحدث لكن يمنع انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل
متحقق عدمه البقا فان كثيرا من الموجودات تستحيل فيها البقا كالحركات والزمان ونحو د انه لا يدل على
ظن البقا بل انما كان يحذر منهم لاحتمال اصابة الغرض فيما بعد ولذلك كان يتعجبان الرمي الى الغرض لقصد
الاصابة لاحتمالها مع بعدها وان لم يكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة ادنى ما وبه وعلى ه لا نسلم ان ظن البقا غالب
من ظن التغير وما ذكرتم من رجحان توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارض بما يتوقف عليه
البقا من تجدد مثل ان بين سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على اغلبية البقا على التغير
ان يكون الاشيا المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعتبارات السلبية التي يتوقف عليها البقا
او مثلها وان سلمنا ان البقا اغلب من التغير لكن لا نسلم كونه غالبا على الاولى لجواز ان يكون البعض اغلب من
غيره فان غلب على الظن عدم معرفة سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية لكن فيما يتعلق البقا او فيما لا يتعلق فلم
قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقا حصرها عند الاشاعرة المانعين من بقا الاعراض والحوادث
قوله ما المراد من استغنا الباقي قلنا لا شك في ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان كان حاصلا في
اخر وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الاخر فتلك الذات الحاصلة
في الزمانين ان حصلت في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية
فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة فيمتنع ان يكون الباقي مستقلا استناده الى المؤثر حال بقايه

وحينئذ لا يكون اسناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند للتغاير بينهما
وان لم يحصل في الزمن الباقي امر متجدد مثل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة الاول نظرا فقولكم
انه كيف باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر على التقدير سقط السؤال وفيه نظر لان
فرض التقارض للتجدد ان العالم لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني مفتقر
الى المؤثر لتجدده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر قوله حصوله في الزمن
الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبعد ثبوته ممنوع فادح
في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمن الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك
الزمان كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولان العدم يصدق عليه انه باق فلو كان حصوله في
الزمن الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه
نظر فان الوجود في الزمن الثاني كالوجود في الزمن الاول فان افتقر الباقي الى المؤثر احتاج الى تسلسل
افتقر الاول فان استناد اصل الوجود الى الفاعل في الثاني كهو في الاول واما بعد ثبوته فالمقصود
حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان جائزا كان فاستناده الى المؤثر استناد للحادث الى المؤثر لا للباقي
وكلامنا ليس الا في الباقي وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه علي ما
بيناه قوله ما الذي يعني تحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا
قبل ذلك نحكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشيء وهو محال بالبداهة لما كان حاصلا قبل ذلك
فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل بعض ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل
كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنه الوجود للزمن الاول فكذا سواء في الثاني يعطيه مقارنة
الوجود للزمن الثاني قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى
المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان علة الاحتياج الامكان لوجوب افتقار
المساوي في ترجحه بخلاف الحدوث فان العقل لو جوز وجود الحادث حكم باستغنائه حينئذ قوله
الحدوث متأخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط الافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وجد بالمؤثر
لكان حادثا شرط لافتقار الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان اللازم من ذلك حدوث
المستند الى المؤثر ومن حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره الى المؤثر ما لم يثبت اللزوم وهو محال لاستلزامه
توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي



والعكس المانع من النقيض قوله هذا محال لاستلزامه ترجح احد المثلين وبقي على الاخر لا لمرجح
قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل في ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان رجحان المتساوي
لذاته يستلزم التناقض لانه لزم اقتضاء الذات صفتين متنافيين وهو محال بالضرورة وان كان لغيره فالمطلوب
ولو جوز هذا الترجح لم يصح الى متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان التساوي حينئذ
يجوز وجوده لا لمرجح قوله لم قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل
الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي
لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فهو مساو لاشتراط وجوده
في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم
الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن يجب ان عدم الحادث غالب على
عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الكيفية ابتداء وفيه نظر
لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم بعدم المقتضي كالحادث فانما يتم الانحصار
لو كان مستغنيا عن المؤثر وهو المتنازع سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي
لا يقتضي كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا للترجيح الباقي على الحادث
بل هو مقتض للترجيح قوله كونه باقيا متوقف على حدوث حصوله في الزمن الثاني
وكونه باقيا متوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح
قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه
الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لم يجب ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت حادثة
فهناك كونان حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات
باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان دون الذات فالحادث مرجوح من
وجهين والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا
يلزم من توقف البقاء على الحدوث اشتراط الوجود في البقاء لجواز ان يكونا ذهنيين واحدهما
مشروط بالاخر والباقي محتاج الى الحادث باعتبار ذاته ووصفه اذ لا يراد بالحادث هنا ذات مخصوصة
بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا او صفة قوله ما لم يثبت كونه باقيا لا يثبت رجحانه
قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان

بعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه والعلم بوجوده في الحال يقتضي
اعتقاده رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال لما دل العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال
وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت انه يكون راجحا
عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن
بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هنا لانها من علم الكلام وقد
ذكرناها في كتاب نهاية المرام في علم الكلام والاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين فلا
افتقاره الى الاعتراف بالنبوة الموقوف على ثبوت المعجز ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا
يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا العلم بوقوعه على وجه مخصوص
في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر فان المعجز
ليس فيه فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب واما
في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بحكم ما كاجماع او غيره لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم
طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ اخر افتقر بالنسبة الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر
تسلسل فلا بد من الانتهاء الى التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمان
الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في
حدوث المزيل اخذنا باليقين وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث وفيه
نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني لم
يحكم بالاستمرار ولا ظننا وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص
الشارع عليه فانه لا يزول الا بالناسخ واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة
مخصوصة كان اعتقاد بقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاد تغير تلك الحالة ومن
غاب عن بلده فانه يكتب الى اصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لرجحان
اعتقاد البقاء على اعتقاد التغير بل لو تاملنا بان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب
والنوم سبب ظاهر لوجود الخارج الناقض ولهذا امتنع فعل الصلاة معه وعن | من الاعتراض
على | انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلاة تحصيلا لمصلحة الصلاة مع ظن الطهارة
كالصورة الثابتة واما النوم فاذا كان مظنة للخارج وجب اناطة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع

م الطهارة ح

لاعلى

لا على حقيقة الخارج دفعا للعسر والحرج وهو جلب الاعباء والمشقة ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية
امتناع صحة الصلاة زجرا له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا
ولذلك نهى عنه والشاهد له باعتبار الصورة الاولى قوله انه لا يأثم المحدث المطلق عندكم قلنا انما لا يكون
مؤثرا لتقدير عدم المعارض والاستصحاب كالتقدير الذي نحن فيه والا فلا وعن ب انه لو لم يكن الاستصحاب
والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الاغلب لانه ان
كان عدم الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على
خلاف الاصل فانه يتأدى الظن فيهما احتمالا من تلك ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه
وعن ح انا ندعي اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه اما بنفسه كالجوهر او بتجدد امثاله كالاعراض وعليه بنا
الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات فان كانت من قبيل ما يمكن
استمراره فهو من جملة صور النزاع وان لم يكن اندفع النقض به وفيه نظر لان اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه
بنفسه اما كان باعتبار استغنائه عن المؤثر كما قالوه وهذا لا يتحقق فيما لا يمكن بقاؤه وعن الاعتراض على
الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون مع الاخطر لو لم يفعله ولا مشقة كما ذكرتم من المثال
واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد ان يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما
يشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا
مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعله لا مع ظهورها في نظره عده سفيها وسفيه الودائع والارسال الى الغائب
من هذا القبيل فكان الاستصحاب ظاهرا فيه وعن | من الاعتراض على ح بزيادة اعتبار التعدد المعدد علة
موجبة للتغيير بخلاف البقاء لامكان اتحاد علة المتعددات وعن ب بان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد
والاخر على شيئين فما يتوقف على واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء وما يتوقف تحققه على امرين
يتحقق عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يتحقق عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم
ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر وبالعكس مقابله لانا فاعدم
الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من اثنين او غالبا او مغلوبا ولا يتحقق عدم الظن
بما ذكرتم بتقدير علة الواحد المعين مساويا له وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا ووقوع احد الامرين
لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين لما ذكرتم لانا نقول اذا نسبنا احد الامرين بعينه الى ذلك المعين
اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرنا وان كان الثاني فكذلك

لترجيح بعض عدم الوصف الاخر اليه وان كان معارضا بمثله الوصف الاخر اليه لا يخلو من الثلاثة ويترجح
ما ذكرناه بعد ترجيح الاخر منها وانما لا يترجح ما ذكرناه بعد ان يكون كل من الوصفين مرجوحا فاذن
ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد فقوله البقا وان كان اغلب من التغيير فلا يلزم ان
يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقا اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه
نظرا الى ان المجتهد مواخذ بما هو الاظهر عنده قوله انما يلزم ما ذكرتم على غلبة الظن فيما هو قابل للبقا
قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم تكن باقية باعتبار فتمسكه البقا نظرا الى التجدد كسواد
الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير
ممكن **البحث الثاني** في حكم استصحاب الاجماع في محل الخلاف اختلف الناس فيه فقال الاكثرون انه
ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال اخرون انه حجة ومثاله ان من قال المتيمم اذا راى الماء في خلال الصلوة يمضي
في الصلوة لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها قبل طريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع
الشمس وسائر الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعي
في مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو
صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه الى
ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال العلم بصحة الصلوة وثبوت الطهارة في محل النزاع لا بد له من
دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف مبنيا على الاستصحاب بل على ما ظهر من النص
او القياس ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا
لانا نقول متى تحقق الحكم في نفسه الى دليل اذا قيل انه يحتاج مثله الجواهر او الاعراض ع بل هو ثابت بعد
ثبوته بالاجماع لا الدليل كما سيتحقق تقريره في مسئلة الاستصحاب م لكن لم قلتم بانه يحتاج مثله الاعراض سلمنا انه
منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المثبت فيما ذكرتم من النص والاجماع والقياس
الا اذا سلم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا
على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن بقا
كلما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن قال الغزالي المنكر
انما نقر بانه لم نعقل دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي
فان ظن اقامة دليل فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ

الشارع

الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها
عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع
انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له
خارقا للاجماع كما ان [المخالف] في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد
مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال
الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان نستصحب الاجماع عند انتفا الاجماع فهو محال
وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا
انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف
فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل
العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم متناول بصيغته محل الخلاف فان قوله عليه السلم لا صيام
لمن لا يبيت الصيام شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكن اخصه
بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول
الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم من عدم الانحصار في النص والاجماع والقياس
قال فان قيل الاجماع بعدم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف
خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حال العدم لا على حال الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل
لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس كذلك الدليل الاجماع
لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فبينه لنتكلم على تناوله حال الوجود لا يقال
لا يقال لم يكون على من يرى الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت
هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت
جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى
والدار لا تنهدم بعد البنا الا بالانهدام او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله
ودخوله الدار لم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فما لا يقتضي دوامها وكذا حكم الشرع بدوام الصلوة
مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال ليس هاهنا امر الشرع
فقط بل وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام مطلقا مع الوجود فهو الشارع لا بالغاء

انه منهي عن ابطال العمل وفي استعماله ابطال العمل لا ابطاله فهذا دليل اخر غير الاستصحاب مع ضعفه
لان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا نسلم انه لا يثاب على فعله وان كان انه اوجب عليه مثله فلست الصحيح عبارة
عن الايجاب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شي بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرتفع
باليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود
الماء مشكوك فيه ثم نقول من اوجب الاستيناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل
يغلب على الظن كيف والشك قد يرفع ما ثبت في بعض المواضع فالقائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت
ميتة بمذكاة او رضيعة باجنبية وماء طاهر بما نجس ومن نسي صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون
بانه تعالى صوب الكفار لما طالبهم الرسل بالبرهان حتى قال تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباونا
فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا
الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في فطر الادمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات
وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من
غير برهان **البحث الثالث** في ان النافي هل عليه دليل ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب
قوم الى انه لا دليل عليه وقال اخرون لابد له من دليل وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو
الحق وفصل اخرون بين العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي
مدع كالمثبت فان كان ما ادعاه نفي علمه او نفي ظنه لم يطالب بدليل لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على
جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه عدم الالم والجوع وان كان العلم بنفي امر فان كان ضروريا لم يطالب
ببرهان لانه ان كان صادقا في دعوى الضروري فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا لم يطالب
بالدليل ايضا ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضروري في ذلك والنظر لا يدعيه وان ادعى
العلم بنفيه لا بالضرورة فلابد له من طريق يفضي اليه اذ حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي اليه محال
واذا وجب ان يكون عن طريق وجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره ليتطرق فيه كما يجب على مدعي الاثبات
وبالجملة فان الممكن منتفيا والطرفان فلا يحصل الحكم باحدهما الا لمرجح هو الدليل والفرق بين طرفيه في ذلك با
لتعذر وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على مدعي الوحدانية وقدم الله تعالى مع ان حاصل
دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولوية وقد نبه تعالى في قوله لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم نطالب لما في لزم ان يدعي كما من نفي السواد ونفي الصانع ولا يطالب

منه

منه الدليل وهو باطل اجماعا وايضا لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن تغيير مقصوده الاثبات بالنفي
فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس بعاجز احتجوا بوجهين | ا | لا دليل على منكر الدين لانه
ناف ولا على من انكر نبوة من لم يقم على دعواه دليل ولا على من انكر وجوب صلاة سادسة او صوم شوال
ب الدليل على النفي متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة والجواب عن | ا | من وجوه | ا | نفي الدليل عن المنكر ليس كونه
نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين
على من انكر ولا يجوز قياس غيره عليه لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا يمكن اقامة دليل على النفي لان
ذلك انما يعرف بملازمة عدد التواتر له من اول وجوده الى وقت الدعوى ليعلم انتفاء اسباب اللزوم قولا
وفعلا بمراقبة اللحظات وهو محال فكيف نكلف البرهان على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي
لا دليل عليه ايضا لان قول الشاهدين يحصل به الظن بجريان سبب اللزوم كالاتلاف او دين وذلك في الماضي
اما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة لجواز البراءة اداء او ابراء فلا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبراءتها
الا الله تعالى او قول رسوله عليه السلم فلا ينبغي ان يظن ان على المدعي دليلا فان قول الشاهد صار دليلا
بحكم الشرع وفيه نظر فانا لا نشترط في الدليل افادة العلم بل ما يحصل به الظن دليل ايضا وهو هنا ثابت
وهو الشهادة مع الاستصحاب ب المدعى عليه يدعي علمه الضروري ببراءة ذمته وقد يعجز الخلق كلهم عن
معرفته والنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان اقر بانه مختص بمعرفته اختصاصا
لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل كما اذا اخبر عما يجد من نفي الجوع والشبع فقد
تساوى النفي والاثبات ج النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما على المدعي دليل وهو البينة وهو
ضعيف فان اليمين يجوز ان يكون كاذبة فاي دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة لجواز
ان يشهد بالزور فاستفاد من هذا الوجه صحيحا او فاسدا كما يجب على النافي في مجلس الحكم ان يعضد جانبه
ببيان على دعوى النفي فليستحب ذلك في غيره من الاحكام د يد المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف
لان اليد تسقط دعوى المدعي شرعا فان اليد قد تكون من غصب وعارية فلا دلالة له وعن ب منع البعد
فان النزاع ان كان في العقليات امكن ان يدل على نفيها بان اثباتها مفض الى محال فيكون محالا كقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم يفسدا فقد دل على نفي الشريك فيمكن اثباته بالقياس الشرطي او يقال
المنفي لو ثبت لما ادعيته لعلم بالضرورة وهو باطل للخلاف او بالدليل ولا دليل هنا وهو باطل لا علاقة على انه ليس تعالى
فانه تعالى لو سفا لعلم الا شتغا بضرورة او استدلال وهما منتفيان واعلم ان الدليل لما عدم على النفي انما نقرر

من الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة او استصحاب النفي الاصلي مع عدم الدليل المغير القاطع والاستدلال
بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلف القائلون بالقياس
فيه بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى
الاصل **الفصل الثالث** في الاستحسان وفيه بحثان **الاول** في ماهيته وهو استفعال ماخوذ
من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وليس
التنازع فيه ذلك بل ولا تحقق استحسان يحصل فيه واختلف اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فقال بعضهم انه عبارة
عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه واورد عليه ان المجتهد ان
تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا او وهما فاسدا امتنع التمسك به اجماعا وان تحقق انه دليل شرعي فلا خلاف
في جواز التمسك به وان كان بعيدا وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه
دون حالة امكان التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال قوم انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى
قياس اقوى منه ويرجع عند الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب
او السنة او العادة اما الكتاب فكما في قوله تعالى خذ صدقة فان القياس يقتضي لزوم التصدق به وقد تخصص
تخصيص ذلك بمال الزكاة بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولم يرد سوى مال الزكاة واما السنة فكما
لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله عليه السلام لمن اكل ناسيا
الله اطعمك وسقاك واما العادة فكالعدول عن موجب الاجارات في عدم تقدير الماء المستعمل في الحمام
دون اللبث وتقدير الاجرة للعادة في ترك المضايقة في ذلك وقال بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس
بدليل هو اقوى منه ويرجع حاصل ذلك الى تخصيص العلة وقال الكرخي الاستحسان هو العدول بالحكم
في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه العدول عن حكم العموم
الى مقابله للدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس
باستحسان عندهم وقال ابو الحسن البصري الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول قال ولا يلزم عليه العدول عن العموم
الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا
لان الاقوى ليس في حكم الطارئ على الاضعف فان كان طارئا فهو استحسان فان قلت قد قال
محمد بن الحسن الشيباني في عدة مواضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا ابو السجدة في

اخر السوره

اخر السوره فالقياس يقتضي الاجتزاء بالركوع والاستحسان يقتضي عدمه بل يسجد لها ثم قال
بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى بطل تحديد
قلنا ذلك المتروك انما سمي استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده
لكن اتصل بالقياس شيء اخر صار المجموع اقوى من الاستحسان كما في هذه المسئلة فانه تعالى
اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب وهذا الحد يقتضي كون الشريعة باسرها
استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما يترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع
او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارئ على الاول فيكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم
يقولون تركنا القياس للاستحسان وهو يقتضي المغايرة بينهما فالواجب ان يزاد في الحد قيد اخر
فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه
وهو في حكم الطارئ على الاول **البحث الثاني** في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك فذهب
ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه قال احمد بن حنبل وانكره الامامية والشافعي وبالغ في الجمهور حتى
قال الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا الخلاف ليس راجعا الى اللفظ لوروده في القران قال تعالى
يستمعون القول فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وغير ذلك وقال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وكذا في الفاظ المجتهدين قال الشافعي في المتعة استحسن ان تكون ثلثين
درهما وقال استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك له شيء
فان الخلاف ليس في اللفظ بل في المعنى ولا تحقق موضع الخلاف لان من قال انه دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عبارته عنه لا نزاع فيه لانه ان شك فيه فمردود اجماعا وان تحقق فمعمول به
اجماعا ومن قال هو العدول عن قياس الى قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال تخصيص قياس باقوى
منه فلا نزاع معه ايضا ومن قال انه العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى فلا نزاع معه وايضا
من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء فان
استند الى جريانه في زمانه عليه السلم او زمان المجتهدين من الصحابة مع علمهم به وعدم الانكار صار
حجة اجماعا والا فهو مردود لان الشرع هو الحاكم على العادة دون العكس فان تحقق استحسان مختلف
فيه فليس بحجة على ما اخترناه اذ لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به لانه يكون حكما في الدين بغير دليل
اذ لا فرق بين شرع الحكم وبين شرع ما يدل عليه وليس دليلا بعد الاجماع حجة اباه تعالى اوح

فيتبعون احسنه في معرض الثنا والمدح لمتبع احسن القول وامر بقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم
فاتباع احسن ما انزل دليل انه حجة والا لما كان كذلك وبقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن فلولا انه حجة لما كان عند الله حسنا واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان
السكون والماء والاجرة والجواب ليس في الايات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد به ما هو دليل
لا ما ليس بدليل والدليل منحصر في النص والاجماع وغيرهما من الادلة المشهورة للشارع وقوله ما راه
المسلمون حسنا يريد به ما اجمعوا عليه والاجماع لابد له من دليل ودخول الحمام سايغ لجريانه في زمانه عليه السلم
لا من حيث الاستحسان **الفصل الرابع** في المصالح المرسلة قد عرفت فيما تقدم حقيقة المصلحة
واقسامها ح دايها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها بالاعتبار وعدمه الى اقسام ثلثه ا المعتبرة وهو
ما شهد الشرع باعتباره وهو المناسب الذي تقدم بيانه ب ما شهد الشرع ببطلانه والغاه كقول
العالم للملك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامر
بالاعتاق مع انه اوسع قال لو امرته بذلك لسهل عليه وهو باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها
الانسان بحسب رايه ثم اذا عرف ذلك من العلما ارتفعت ثقة الملوك بفتاويهم وامتنع غرضهم من الاسترشاد
الى قولهم وامتثال الشرايع الحقة ج ما لم يشهد له نص بالاعتبار ولا الالغا وهو المناسب المرسل وقد
سبق ان المناسبة اما ان تكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة
والتتمة لا يجوز الحكم فيهما بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة
فلا يبعد ان اداه اجتهاد مجتهد اليه كالكفار اذا تترسوا بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا على
دار الاسلام وقتلوا المسلمين والترس ايضا ولو رمينا الترس قتلنا مسلما لم يذنب ولا عهد مثله في الشرع
فلمجتهد ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ
المسلم الواحد واعتبر هذه المصلحة لاشتمالها على كونها ضرورية قطعية كلية اذا عرفت هذا فنقول اختلف
الناس في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع ذلك ونقل
عن مالك القول به وانكر اصحابه ذلك عنه ولعل النقل محقق بما ذكره الغزالي لنا ان المصالح منها ما ثبت
اعتباره وعهد من الشارع الالتفات ومنها ما ثبت الغاوه وعهد من الشارع ابطاله وهذا القسم متردد
بين الامرين وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار
نعرف انه من قبيل الاخر دون الملغى لا يقال ما ذكرتم منع نصوص وجود المناسب المرسل وهو

منصور

منصور لانا اجمعنا على ان هناك مصالح معتبرة في نظر الشرع في بعض الاحكام واي
وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر فكان من قبيل الملايم الذي اثر جنسه
في جنس الحكم وقد قلتم به لانا نقول كما انه من جنس المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة
فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره لزم من كونه من جنس الملغى الغاوه فيكون معتبرا ملغى
بالنظر الى حكم واحد وهو محال فاذن لابد من كونه معتبرا بالجنس القريب لما من العام فيما اذا
لم يكن كذلك واحتج مالك بان كل حكم يفرض فاما ان يستلزم مصلحة خالصة عن المفسدة او مفسدة
خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا عليهما معا وهذا على
ثلثة اقسام ان يكونا متساويين او يكون المصلحة راجحة او المفسدة فالاقسام ستة ا ان يستلزم مصلحة
خالية عن المفسدة وهذا يجب في الحكم ان يكون مشروعا لان المقصود من الشرايع رعاية المصالح ب
ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا ايضا يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير ج ان يتساويا وهذا يكون عبثا فوجب ان لا يشرع د ان يخلو عن الامرين وهو ايضا عبث فلا
يكون مشروعا ه ان يكون مفسدة خالصة فيمتنع ان يكون مشروعا قطعا و ان يكون المفسدة راجحة
وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام
الستة معلوم بالضرورة انها من دين الانبياء هي المقصود من وضع الشرايع والكتاب والسنة والاجماع
على ان الامر كذلك تارة بالتصريح وتارة بموافقة الاحكام لما قلناه عادة فاذا في الباب انا نجد بعض الجزئي الواقع
داخلا تحت قسم من هذه الاقسام ولا يوجد له في الشرع ما يشهد بحسب جنسه القريب لكن
لا بد ان يشهد الشرع بحسب جنسه البعيد وهو كونه خالص مصلحة او مفسدة او غالب مصلحة
او مفسدة فظهر انه لا يوجد مناسبة الا وله في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب
او البعيد فيجب القطع بكونه حجة لانا اذا علمنا اعتبار المصلحة الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا غلبة
مصلحة هذا الحكم على مفسدته حصل ظن اعتبار هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله
عليه السلم انا اقضي بالظاهر ولان ترجيح الراجح من مقتضيات العقول ولقوله تعالى فاعتبروا وهو
عام في الجميع لان الاستدلال لا يكون الا بكونه مصلحة على كونه مشروعا معتبرا ولان الصحابة لم يعتبروا الروابط
التي اعتبرها المتاخرون في الاصل والفرع والعلة بل كانوا يعتبرون المصالح لعلمهم بان القصد من الشرايع
رعاية مطلق المصلحة **الفصل الخامس** في شرع من قبلنا وفيه مباحث الاول في

انه عليه السلم هل كان متعبدا قبل النبوة بشرع من قبله ام لا اختلف الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك
وقال انه لم يكن قبل النبوة متعبدا بشرع من تقدمه من الانبيا وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة
ومنهم من جزم بانه كان متعبدا بشرع من تقدمه وهولا اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا
بشرع نوح وقال اخرون بشرع ابراهيم وقال بعضهم موسى وقال اخرون بشرع عيسى وقال اخرون
بما ثبت انه شرع واما الباقون من الاصوليين كالسيد المرتضى والقاضي عبد الجبار والغزالي وغيرهم
فانهم توقفوا في ذلك وجوزوا كلا الامرين وهو الاقوى لان العبادات والشرائع تابعة لما يعلمه
الله تعالى من المصلحة في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم تعالى انه لا مصلحة للنبي عليه السلم قبل
نبوته في العبادة بشي من الشرائع كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا جاز كل منهما ولا دلالة
توجب القطع على احدهما وجب الوقف احتج المنكرون بوجهين آ لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه
الرجوع الى علما تلك الشريعة والاستفتاء والاخذ بقولهم ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على
سائر احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرعهم ب لو كان على ملة قوم لافتخر به اولئك ونسبوه
الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لا يقال لو لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر لانا نقول الفرق ان قومه ما
كانوا على شرع احد فبقاؤه على شرع البتة يكون مخالفا للعادة ولا تتوفر الدواعي على نقلها اما كونه
على شرع احد لما كان خلاف عادة قومه وجب ان ينقل وللاعتراض لا نسلم وجوب الرجوع بل ان التواتر
معلوم وغيره لا يفيد ونمنع وجوب الاشتهار فان كثيرا من الاحكام التي كلفنا معرفتها ووجدت في زمانه
عليه السلم وتعبد بها لم يشتهر كفصول الاذان وكيفية الاجتهاد واحتج الاخرون بوجهين آ دعوة من
تقدم عامة فيكون داخلا فيها لعدم النسخ قبل نبوته ب انه عليه السلم قبل البعثة كان يصلي ويحج ويعتمر
ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي اللحم ويأكله ويركب البهيمة ويتجنب الميتة والعقل لا يرشد الى ذلك
والاعتراض لا نسلم عموم دعوة من تقدمه فانه لم ينقل في ذلك ما يدل على التعميم سلمنا لكن تلك
الدعوة لم تنقل اليه بالتواتر ولا بالاشتهار الموجب للظن الغالب بل يكون الشرائع قد اندرست
وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتحصيلها ولذلك بعث عليه السلم في ذلك الزمان وهو المراد
من زمان الفترة وركوب البهائم حسن في العقل لانها طريق الى حفظها ونفعها بالعلف وغيره واكل
اللحم المذكى حسن اذ لا ضرر فيه على حيوان وفيه نفع للاكل والصلوة والحج والعمرة والطواف
لا تدل على انه كان متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون بطريق التبرك بعمل مثل ما نقل احادا لا

عن الانبيا وان اندرس تفصيله ولو فعله من غير شرع لم يكن حراما على ان بعض علما الامامية ذهب
الى انه كان متعبدا بالهام الله تعالى اياه بها او ان يكون ذلك من هذا القبيل اذا ثبت هذا فانه عليه السلم
قبل البعثة لم يكن على ما كان قومه عليه بل كان مجانبا للاصنام معرضا عن الازلام ولا يأكل من
ذبائحهم على النصب هذا هو مذهب الامامية لما تقدم من وجوب العصمة قبل النبوة وبعدها البحث
الثاني في جواز بعثة نبي بمثل شرعه نبي تقدمه اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلم الكلام لكنا
ذكرناه هنا لتحصيل الغرض في البحث الاتي عليه وهو ان النبي عليه السلم بعد البعث هل كان متعبدا
بشرع من تقدمه ام لا لابتنائه عليه اذ لو لم يجز تعبد نبي بشرع من تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل
ان ذلك يجوز باحد شرطين اما بان يندرس الاولى فيجدد ها الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن منها ونحو
من جواز ذلك على غير احد هذين الشرطين والا كان عبثا فلا يجب النظر في معجزته مع ان النظر في
المعجزات واجب وهذا ليس بشي لان بعثة النبي الثاني لا تكون عبثا اذا علم الله تعالى ان قوما عندها
ينتفع من لم ينتفع بالاولى ولو لم تكن الا امرا اضافيا كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة
على امر واحد ولا يمكن نسبة بعث الادلة على شي واحد الى العبث فلا نسلم وجوب النظر في معجز كل نبي
لان ذلك مختلف فان خاف المكلف من الضرر لو لم ينظر وجب والا فلا البحث الثالث في حاله
عليه السلم بعد النبوة اختلف الناس في ذلك فذهب جماعة المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقها
انه لم يكن متعبدا بشرع احد وهو مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي حنيفة
واحمد بن حنبل في رواية وبعض الشافعية انه عليه السلم كان متعبدا بشرع من تقدمه لطريق الوحي
اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل رواتهم واختلفوا فقال قوم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل بشرع
موسى وقيل بشرع عيسى عليه السلم والاصل في ذلك ان القائل بانه كان متعبدا بشرع من قبله ان اراد
انه تعالى كان يوحي اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فمعلوم البطلان بالضرورة لان
شرعنا خالف شرع من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو مسلم اجماعا لكن ذلك لا يقتضي
اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان فيه ايهام التبعية لغيره وهو عليه السلم لم يكن متبعا لغيره
بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعالى امر باخذ الاحكام من كتبهم والرجوع الى احكام من تقدمه مما
لم ينسخ فهو المتنازع والحق خلافه لوجوه آ لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث
النازلة الى شرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم ينزل اليه الوحي فيه على نزوله عليه لكنه لم يرجع في ذلك الا الى

يوحي اليه ولا لاشتهر ولان عمر طالع ورقة من التوراة فغضب عليه السلم وقال الم آت بها بيضاء نقية لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يدل على انه لم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال يمنع الملازمة
لاحتمال انه لم يكن عليه السلم متعبدا في تلك الصور بشرع من قبله موقوف فيها الى نزول الوحي عليه او لعلمه
خلو شرعهم عن حكم تلك الواقعة فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة بالتواتر لم يحتج
في معرفتها الى الرجوع اليهم وان كانت منقولة بالآحاد لم يجز قبولها لان اولئك الرواة كفار فلا
تقبل رواياتهم سلمنا الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التوراة في الرجم لما احتكم اليه اليهود لانا نقول
لما لم يرجع في شيء من الوقائع اليهم علم انه غير متعبد بشيء منها بشرع من قبله والعلم بخلو كتبهم عن تلك الوقائع
لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير فكان يجب ان يقع منه ذلك الطلب والبحث وكون الدليل متواترا لا
يمنع من النظر فيه لجواز تواتر متنه واشتباه في الدلالة على ما يدل عليه البحث والتامل وطرد ذلك فلما لم يشتغل
النبي عليه السلم بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية الدلالة على الاحكام علم انه غير متعبد بها والرجوع الى التوراة
في الرجم لم يكن لاثبات الشرع بها الا انها محرفة فكيف يرجع اليها ويعتمد على ما اشتمل عليه ولانه لم يرجع اليها في غير الرجم
ولا من احتج بوجوب الرجم في التوراة لم يكن ممن يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها انما كان لتقرير علمهم ان
ذلك الحكم ثابت في شرعهم كما هو ثابت عنده عليه السلم وانهم انكروه كما وعدنا ب لو كان متعبدا بشرع
من قبله لوجب على علماء الامصار ان يرجعوا في الوقائع الى شرع من قبله ضرورة ان التاسي به واجب وحيث
لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه ج لما بعث معاذا وقال بم تحكم قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء ان النبي والنبي عليه السلم اقره
على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله ولو كانت مدارك الاحكام
الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد والراي الا بعد البحث
عنها واليأس من معرفتها لا يقال انه عليه السلم صوبه على حكمه بالاجتهاد اذا عدم من الكتاب والسنة كما
انه لم يذكر التوراة لان في القرآن آيات تدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لاشتمال القرآن على الرجوع
اليه لانا نقول اطلاق الكتاب انما يفهم منه القرآن خاصة ولا يحمل على غيره الا بدليل ولان معاذا
لم يعرف منه تعلم التوراة والانجيل والعناية بتمييز المحرف منها عن غيره كما عهد تعلمه القرآن واشتمال
القرآن على آيات تدل على الرجوع اليها شيئا في سلمنا لكن ذلك لا يكون في الاسقاط وترك الاولى كالسنة والقياس
د لو كانت كتب الانبياء حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كما في القرآن والاخبار ولرجعوا اليها عند



اختلافهم في الوقائع التي اختلفوا فيها كمسألة العول وميراث الجد والمفوضة وحد الشرب وبيع ام الولد وحد
الشرب والربا في غير الستة ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغير ذلك ولما لم ينقل
عن احد منهم مع كثرة الوقائع المختلف فيها وطول اعمارهم مراجعة التوراة وغيرها من كتب الانبياء خصوصا
وقد اسلم من احبارهم من يوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز
القياس الا بعد اليأس من الكتاب وكيف يحصل اليأس قبل العلم ه لو كان متعبدا بشرع من تقدمه
في الكل او البعض لما نسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول ولا كل الشرع على التقدير الثاني كما لا ينسب
شرع عيسى عليه السلم الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع لا يقال ما نسب اليه مما كان
متعبدا به من الشرائع انه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو الشارع له لانا
نقول انه ترك الظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل فلا يسمع و اجماع المسلمين على ان شرع
النبي عليه السلم ناسخ لشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا عنها لا ناسخا لها ولا
مشرعا وهو محال لا يقال نحن نقول بذلك وان ما كان من شرعه مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ له وما لم
يكن من شرعه بل كان متعبدا فيه بشرع من تقدمه فلا ولهذا لا نصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان
مشروعا قبله كوجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا والقتل والسرقة وغيرها مما اتفق فيه الكل لانا نقول
اطلاق الامة بان شرع النبي عليه السلم ناسخ للشرائع السالفة يفهم منه ارتفاع احكامها وانها غير
متعبد بها فان ثبت رفعه من تلك الاحكام شرعا لا يكون ناسخا له فيبقى المفهوم الآخر وهو عدم تعبده
به فلا يلزم من مخالفة القدر الدليل على احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الآخر احتج المثبتون
بوجوه ا قوله تعالى فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المضاف اليهم وشرعهم من هداهم فوجب
عليه اتباعه ب قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا فدل على وجوب اتباع شرع نوح ج قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا
امر باتباع ملة ابراهيم عليه السلم والامر للوجوب د قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون والنبي عليه السلم من جملة النبيين فيجب عليه الحكم بها ه روي ان النبي عليه السلم راجع
التوراة في رجم اليهود وروي عنه عليه السلم انه طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب
الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة وهو قوله
تعالى السن بالسن وروي عنه عليه السلم انه قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها

وكذا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري وهو خطاب مع موسى عليه السلم والخطاب معه ا انه تعالى امتن بان
نقتدي بهدي مضاف الى الجميع والهدى الذي اتفقوا عليه وهو الاصول دون الاحكام الشرعية لتطرق
النسخ فيها سلمنا ذكر الانبياء انما كان ليوحي الى امر محمد لانه لتطرق عموم خطابهم له عليه السلم وعن
ب انه يقتضي تسمية الوحي بالوحي لا تسمية الموحى بما الموحى به وقوله شرع لكم من الدين ما وصى
به نوحا المراد بالدين اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا لم ينقل عنه عليه البحث عن شرع نوح
عليه السلم وذلك مع التعبد بها في حقه ممتنع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبيا في الوصية
بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ العباد وعن ج
الملة محمولة على الاصول دون الفروع لانه تعالى ملة الشافعي وابي حنيفة واحدة وان اختلفا في الفروع
ولقوله بعد هذه الاية وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عليه السلم قد اندرست ولقوله تعالى ومن
يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الانبيا
سفيها وهو محال وعن د ان قوله يحكم بها النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره فان جميع النبيين لم يحكموا
بجميع ما في التوراة بالضرورة فوجب التخصيص اما في الانبيا بان يكون بعض النبيين حكم بجميع ما فيها او
عبر نافع لهم او بما اشتملت عليه بان يكون جميع الانبيا حكموا ببعض ما فيها ونحن نقول بموجبه فان نبينا
عليه السلم حكم بما اشتملت عليه من معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وكيفية الخلق وغير ذلك
من القصص غير الاحكام الفرعية عن ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر وذلك لا يدل على وجوب
الاتباع بها وعن ه رجوعه عليه السلم في الرجم الى التوراة ليعرفهم مساواة الشرعين فيه ما تقدم ولمنع خلو
كتابنا عن وجوب القصاص في السن واستدلاله قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ولم يذكر الخطاب مع موسى عليه السلم لكونه موجبا لقضا الصلوة عند النوم والنسيان بل اوجب ذلك
بوحي جديد ونبه على ان امته مامورة بذلك كما ان موسى عليه السلم مامور الفصل السادس في
مذهب الصحابي وفيه مباحث الاول في انه ليس بحجة اتفق الناس كافة على ان مذهب الصحابي في مسائل
الاجتهاد ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان او غيره حاكما كان او مفتيا الا الامامية فان
قول الامام عندهم حجة لانهم شرطوا فيه العصمة واختلف الاصوليون في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم
من المجتهدين فذهب الامامية والاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه والكرخي الى انه ليس بحجة مطلقا وذهب مالك بن انس وابو بكر الرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في

القول

القول الاخر واحمد في الرواية الاخرى الى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجة
والا فلا وقال قوم ان الحجة في قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما والحق الاول لنا وجوه ا قوله تعالى فاعتبروا
امر بالاعتبار وهو ينافي جواز التقليد وفيه نظر فان المجاوزة من الدليل الى المدلول اعتبار وكما يتناول
النص والاجماع وغيرهما من الادلة كذا يتناول قول الصحابي لانه اذا كان حجة واستدل به على الحكم كان اعتبارا
ب قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف الى الله
والرسول فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض بمنع دلالة الامر على الوجوب
سلمنا لكن عند امكان الرد وهو ان يكون الحكم المختلف فيه منصوصا في الكتاب والسنة اما على تقدير
عدم كونه منصوصا فيهما فلا ونحن انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم
الواقعة من الكتاب وفيه نظر لما تقدم من ان الامر للوجوب والامر بالرد الى المختلف فيه الى ما لا سبيل
اليه تكليف بما لا يطاق فوجب اشتمال الكتاب والسنة على كل مختلف فيه من الاحكام وظاهرا قلنا كما
عليه فان العمومات وغيرها من قضايا العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وافية
بجميع الاحكام ومذهب الصحابي اذا كان دليلا وجب الحمل عليه والطريق لمعرفة دلالته عند معارضة
الكتاب او السنة كما في الكتاب والسنة فلا يكون دلالته مشروطة بعدمها كغيره من انواع الادلة ج
اجماع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة ولم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل تركا
ذلك لهم كقضايا كثيرة رجع فيها عمر عن رايه واجتهاده ومذهبه الى قول علي عليه السلم وغيره
من الصحابة ولم ينكر ابو بكر على عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفة كل منهما صاحبه ولو كان مذهب الصحابي
حجة لما كان كذلك او كان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال اعترض بان الخلاف انما هو في
كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين لا مجتهدي الصحابة فلم يكن الاجماع
دليلا على محل النزاع وفيه نظر فان الاجماع على عدم وجوب تقليد الصحابي لمثله يستلزم عدمه في
حق التابعي لان علة التقليد العلم والزهد ولو فرض وجودها في التابعي وجب وجود المعلول لوجود
علته د الصحابي من اهل الاجتهاد والخطأ ممكن عليه فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه كالصحابي
والتابعي اعترض بانه لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله امتناع
وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما
عليهما قال عليه السلم خير القرون القرن الذي انا فيه وفيه نظر لما تقدم من الاشتراك في العلة فيجب

الاشتراك في العلة ولانا نعلم ان في التابعين من هو افضل من كثير من الصحابة في العلم والزهد فلا
يحسن القول بوجوب تقليده ه الصحابة اختلفت في مسائل كثيرة وذهب كل واحد منهم الى خلاف
مذهب الاخر كما في مسايل الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام وغيرها فلو كان مذهب الصحابي حجة
على غيره من التابعين لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ولم يكن اتباع احدهم اولى من الاخر
فان اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها كاخبار الاحاد والنصوص الظاهرة
ويكون العمل بواحد منها متوقفا على المرجح ومع عدم الوقوف على الترجيح فالواجب الوقف او التخيير
وفيه نظر لان كل واحد منها حجة مع العلم بعدم كونه حجة لان كل واحد منهم يعتقد حقية ما ذهب
اليه وبطلان ما ذهب اليه الاخر وهذا لا يصلح ان يكون دليلا بل امارة والفرق ظاهر بين اقوال الصحابة
والاخبار والنصوص التي يمكن الجمع بينهما و قول الصحابي عن اجتهاد وهو مما يجوز عليه الخطا فلا
يقدم على القياس كالتابعي اعترض بان اجتهاد الصحابي وان جاز عليه الخطا فلا يمنع ذلك من تقديمه
على القياس كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في
مذهب الصحابي لما تقدم من الفرق بينهما وفيه نظر فان خبر الواحد قدم على القياس لجواز ان
يكون اصله الخبر وكما امتنع ترجيح الفرع على الاصل امتنع تقديم القياس على الخبر بخلاف مذهب
الصحابي وقد تقدم عدم الفرق بين التابعي والصحابي بل قد يوجد في التابعين من هو افضل من بعض
الصحابة ز التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد فيه كالاصولي
اعترض بان اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليدا له لو لم يكن حجة متبعة وهو محل النزاع وحج
عليه الاصولي فان القطع والتعيين معتبر فيها وقد يعد العمومين اهل الاجتهاد فيها ليس بحجة فلعله
لو كان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وهو غير جائز وفيه نظر فان معنى التقليد ليس الا
العمل بقول الغير من غير حجة ولو كان قول الصحابي لكان باعتبار الزهد والعلم واذا وجد في غيره
ثانيا فكلما لم يكن قول غيره حجة كذا قوله احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وهو خطاب مع الصحابة والمعروف واجب القبول ب قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يقتضي
ان يكون قولهم حجة ح قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر د اجمعوا على ان
عبد الرحمن ولي علي عليه السلام الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فامتنع وولي عثمان فقبل ولم ينكر احد ذلك

على عثمان

على عثمان وكان ذلك بمحضر جماعة من الصحابة فكان اجماعا ه قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي واشار بذلك الى الخلفاء الاربعة وقوله عليكم للايجاب وهو عام و
الصحابي اذا قال ما يخالف القياس فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والا كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو ظلم
ز قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عليه السلام
ح مذهب الصحابي اما ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي
راجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجيحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التاويل ووقوفه على احوال النبي
عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى
المجتهد التابعي فوجب اتباعه له والجواب عن ا المراد الامام المعصوم على ما تقدم سلمنا لكن لا يجوز
ارادة كل واحد لوقوع الخلاف بينهم فيكون الخطا واقعا من احدهم فلا يكون معروفا بل المراد مجموع الامة والا اختص
ذلك بالصحابة كما تقدم في الاجماع وعن ب بانه خطاب مع العوام فيكون راجعا الى العوام وبيانا لقوله
اهتديتم لانه وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به وعند
ذلك فلا يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي عليه السلام وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه
وفيه نظر فان الاقتداء لا يعم منه الرواية وعن ح لو سلمنا صحة نقله فليس بحجة فانه يعم الاقتداء بهما في
غيرها لغيرهما ممن يخالفهما في موجب الاجتهاد وايضا فقد اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطا فايهما يتبع
وعن د ان قول عثمان معارض برد علي عليه السلام مع الاجماع وعدم الانكار سلمنا لكن ترك
الانكار لانهم حملوا الاقتداء على المتابعة في النهي والسياسة دون المتابعة في المذهب ثم دل الاجماع على
ان مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين وعن ه ان السنة هي الطريقة وهي عبارة
عن الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مرة واحدة وايضا لو سلمنا صحة السند
فانا نقول بموجبه فانه تحريض على ملازمة مجموع الخمسة او يقول انه حرص على ملازمة سنة الخلفاء
ولا يجوز ان يتناول ما اختلفوا فيه فالالزام التناقض او الترجيح من غير مرجح فوجب ان يتناول ما اتفقوا
عليه وهو مسلم لان عليا عليه السلم احدهم وقوله حجة وعن و انه ربما يتناول ما نقله دليلا ليس
في نفس الامر كذلك ثم لو تعارض قياسان وقال الصحابي بما يوافق احدهما جاز الترجيح بقول الصحابي لا انه
جعل حجة وايضا ينتقض بقول التابعي انه ليس حجة اجماعا وعن ز ان ما قلنا ان قول الصحابي اذا
انتشر ولم ينكر عليه منكر يكون اجماعا فالحجة الاجماع لا في مذهب الصحابي وهو غير متحقق فيما اذا لم ينتشر

فان لم يكن اجماعا فلا حجة فيه مطلقا مع انه ينتقض بما ذكرتم بمذهب الشافعي فانه اذا انتشر في عصر
ولم يوجد له منكر كان حجة ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره اجماعا وعن ج لا نسلم ان مسند القول
اذا لو كان معه نقل لابداه ورواه لانه في العلوم لما معه والظاهر من حال الصحابة نشر العلم وما نقلوا من الرسول
عليه السلم علم بين الا ان يكون عن راي واجتهاد وحينئذ لا يكون حجة على غيره من المجتهدين لجواز ان يكون
دونه في الاجتهاد والصحبة وان كانت بحيره لكن رتبة الاجتهاد اعلى ولهذا قال عليه السلم فرب حامل
فقه الى من هو افقه منه **البحث الثاني** في تقليد الصحابي والحق انه لا يجوز للعالم تقليد الصحابي
في الفروع وهو احد قولي الشافعي لان المانع من تقليد العالم لغيره آت في حق الصحابي وعن مع عبرون
وشيبابي لا يقال كيف لا يجوز العدول عن الصحابة وغيرهم وقد اثنى الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال لقد رضي الله
عن المومنين وقال والسابقون الاولون وقال عليه السلم خير القرون قرني لانا نقول الثناء يوجب حسن
الاعتقاد فيهم وان نظن بهم خيرا ولا يوجب تقليدهم لورود الثناء في حق احاد الصحابة مع اجماع الصحابة على
جواز مخالفته وللشافعي قول بان مجتهد انه يجوز تقليد الصحابي في قوله اذا انتشر ولم يخالفه احد وله ثالث
انه يقلد وان لم ينتشر وقد فرع الشافعي على القول الجديد للشافعي فرعا على تبعه آ قال الشافعي في كتاب
اختلاف الاحاديث روى عن علي عليه السلم انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو
ثبت ذلك عن علي عليه السلم لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا ب قال في موضع
قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وضعفه الغزالي لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين الانتشار وعدمه
وقد تمسك الغزالي بمثل هذا الاجماع في القطع على ان خبر الواحد وهو مناف ج قال الشافعي اذا اختلفت
الصحابة فالائمة الاربعة اولى فان اختلف الاربعة فقول ابي بكر وعمر اولى وعن د قال في موضع اخر يجب
الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي اجتهاده وتبعده عن التقصير ه ان اختلف الحكم
والفتوى من الصحابة فقد اختلف قوله فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد وقال مرة الفتوى اولى لان
سكوته عن الحكم محمول على الطاعة و وهل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي الحق عندهم انه يجوز لان
الاجتهاد فيها يتعارض ظنان والصحابي في احد الجانبين فيميل قلب المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك
اغلب على ظنه ز اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه فمنهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر
ان لم يعلمه من قصد الرسول عليه السلم بقرينة شاهدها لم يكن ترجيحا **الفصل التاسع**
في ما ادلة شرعية اختلف فيها المجتهدون وفيه مباحث **البحث الاول** في حكم الافعال قد شيئ فيما تقدم

هذا

هذا البحث على الاستقصاء وغرضنا الان بعد ذلك بيان ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بطرق
شرعية لتفريع هذين الاصلين في الشرع اما الاول فيدل عليه وجوه آ قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
واللام تعني الاختصاص بجهة الانتفاع والاعتراض من وجوه آ منع اقتضاء اللام الاختصاص بجهة الانتفاع
لقوله تعالى وان اسأتم فلها لله ما في السموات والارض وليس المراد منهما الاختصاص النافع ولان اللام قد
تجيء للتمليك وهو غيرنا فلم ب سلمنا ذلك لكن نفيد مسمى الانتفاع وكل الانتفاعات م ويكفي في
العمل بالمسمى حصول فرد من افراد الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع تعالى ج سلمنا عموم الانتفاع
لكن بالمخلوق لدخول اللام عليه ويمتنع ان المخلوق لذلك د سلمنا ان الانتفاع بالمخلوق لكن الكل والحدق
بالواحد لان هذا مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد ه سلمنا ان العموم لكن في الظرفية
فيدل على اباحة كل ما في داخل الارض كالركاز والمعادن فلم قلتم انما على الارض كذلك و سلمنا اباحة
كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله تعالى خلق يشعر بانه حال ما خلقها انما خلقها لنا فلم قلتم انه في
الدوام كذلك لا يقال الاصل في الثابت البقاء لانا نقول هذا انما يعمل في الدوام لكن كونه مباحا صفة
ولا بقاء للصفات ز سلمنا الاباحة للكل حدوثا وبقاء لكن للموجودين وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب
مشافهة فيختص بالحاضرين ح سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله لله ما في السموات والارض
ينافيه والجواب عن آ الدليل على ان اللام لعود النفع قوله تعالى لها ما كسبت وقوله عليه السلم النظر
الاولى لك والثانية عليك وقوله له عمه وعليه غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك افهم ما في الباب
العاجات في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في اختصاص المنافع امكن جعله مجازا
في مسمى الاختصاص لانه جز فيكون لازما فيتبع التجوز فيما المطابقة فاذا اشتق المزدوم انتفى حسن التجوز وقوله التجوز
لم يزيدوا به حقيقة الملك والا لبطل لعرف الحل للفرش بلاده والاختصاص النافع وعن ب انه لا يمكن
حمل الاية على هذا النفع لحصوله لكل مكلف من نفسه اذ يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع تعالى فاذا حصل بذلك
النفع من نفسه امتنع تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل اذ كان قبل لا يحدا وعن ج
ان الخلق بمعنى المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وبتقدير التغاير لا نفع للمكلف في صفته تعالى فيكون
المراد من الخلق المخلوق وعن د منع انه مقابلة الجمع بالجمع بل هو جار مجرى قولك دار واحد لشخصين وهو يقتضي
تعلق كل منهما لا بجزء معين بل بجميع الاجزاء وعن ه منع اختصاصه بما في باطن الارض لقوله تعالى اني جاعل في
الارض خليفة وعن و الاصل في كل ما ثبت بقاء وقوله الاختصاص عرض فلا يقبل الدوام قلنا حكم الله تعالى صفته

واجبة الدوام وفيه نظر فان النسخ يدخل في الاباحة وغيرها من الاحكام عليها تعدم وهو ينافي الدوام
وعن ز حكمه تعالى في حق الحاضرين تستلزم حكم رسوله عليه السلام عليهم به وحكمه عليهم به تستلزم حكمه
علينا به لقوله عليه السلام حكمي على الجماعة وعن ح التعارض انما يثبت لو كان الاختصاص في الموضعين
بمعنى واحد وهو محال لانه جمعا الاختصاص المانع وهو ممتنع في حقه تعالى بل بجهة الانعقاد والخلق
فلا تعارض ب قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكار على
من حرم الزينة وطيب الرزق فلا تكون حراما فيمتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد الزينة لان المطلق
جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد الزينة لثبتت الحرمة في زينة الله تعالى وهو خلاف الاصل واذا
انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة وفيه نظر لان اباحة الكل لا يستلزم اباحة الجزئيات ج قوله تعالى
احل لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرير فتعين ان يكون ما تستطاب طبعا وهو يقتضي
حل المنافع باسرها وفيه نظر فان الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والطبائع
ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية لاضطرابه فليس المراد الا ما خلا عن وجه قبح ولا تكرار
حينئذ د انه انتفاع بما ضرر فيه على المالك قطعا لان المالك هو الله تعالى والضرر عليه ممتنع وما لك العباد
لو كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ترك العمل به فيما دفع الاجماع على كونه مانعا فيبقى معمولا
على الاصل وعلى المنتفع ظاهرا فيكون مطلقا كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بجدار الغير لا يقال
هذا يقتضي القول باباحة جميع المحرمات لانتفاع فاعلها به ولا ضرر فيها على المالك ويستلزم سقوط
التكاليف باسرها وهو باطل قطعا والقياس على الاستضاءة والاستظلال باطل لان المالك لو منع من
الاستضاءة والاستظلال قبح المنع منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح لانا نقول احترزنا
عن اباحة المحرمات بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظاهرا وهنا الضرر وهو العقاب بارتكاب ما نهي عنه
ثابت اما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال الفعل والترك على جهة لاجلها حصل النهي والا لما جاز ورود
النهي واما عند الاشاعرة فلانه تعالى لما توعد عليه بالعقاب عليه كان مشتملا على الضرر فلم يكن وارجا وفيه نظر
اذ على قول الاشاعرة لا يجب الايفاء بالوعد والوعيد فانتفى الضرر والقياس على الاستضاءة لا يستلزم مساواة
الفرع الاصل من كل الوجوه بل الوجه لنا وما من الوجه المقصود ه خلق الاعيان لا لحكمة باطل لقوله
تعالى افحسبتم انما خلقناكم وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث
والعبث لا يليق بالحكيم وان كان لحكمة فاما عود النفع اليه وهو محال لاستغنائه او النفع عليه او الينا وهو المطلوب

وهذا

وهذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوبا للحصول
اين ما كان فان منع عنه فانما منع لانه يحدث بالرجوع ضررا الى محتاج فاذا نهانا الله تعالى عن بعض
الانتفاعات علمنا ان الله تعالى انما منعنا عنها لعلمه باستلزامها للمضار حالا او مستقبلا ولكن ذلك على خلاف
الاصل فيثبت ان الاصل في المنافع الاباحة قال في الدرس الاربع وهم ما قال بعض الفضلاء منه لانه الاصل الاول
بالاعتزال واما الاصل الثاني وهو ان الاصل تحريم المضار فيتوقف على بيان امرين آ تفسير ماهية الضرر ب
الدليل على تحريمه اما آ فقالوا انه الم القلب لان الضرب وتفويت منفعة الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلا
بد من معنى مشترك فيه فيكون لفظ الضرر موضوعا بازائه دفعا للاشتراك والمجاز والم القلب معنى يشترك فيه
فيكون حقيقة فيه اعترض بان الم القلب ان عنيت به الغم والحزن فهو باطل لان من اتلف ثوبا على احد
ملكه والمالك غافل يقال انه قد اضر به مع انتفاء الالم والحزن وان عنيت به شيئا اخر فبينه ثم لها عن الافتقار
ثم قلتم الضرر الم القلب قوله لا بد من معنى مشترك فيه من مواضع الاستعمال قلنا لم قلت انه لا مشترك الا الالم
القلب بل هنا امر اخر وهو تفويت النفع وهو اولى لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل النفع فوجب
ان يكون الضرر ازالتها فلا يكون حقيقة فيما قلتم دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الضرر الم القلب
لكن معارض بالمثل من عقل المالك فان الضرر موجود والالم مفقود لا نسلم ان الم القلب الشعور ويقوله
تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا تضرهم مع انها تؤلم قلوبهم
يوم القيامة لانهم بها يعذبون بذلك فثبت ان الضرر ليس الم القلب اجيب بان القلب اذا حصل له غم وحزن
انعصر دم في الباطن وانعصار دم القلب لانعصار القلب في نفسه وانعصار القلب مولم له فان اي عضو عصر تألم
القلب فالمراد من الم القلب هو تلك الحالة الحاصلة له عند الانعصار فظهر ان الم القلب معاير للحزن
كان مقارنا له غير منفك عنه ومن احرق ثوب غيره الغافل فقد اضر به بمعنى انه اوجد ما لو عرفه لحصل الضرر
لا محالة وهو اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فعله عوض وجود مشترك اخر قلنا الله كان معدوما والاصل
بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع مشترك قلنا لا نعرف جعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع
لان البائع فوت الانتفاع بالعين مع انتفاء الضرر وفيه نظر فان انتفاعه بالعوض هو تفويت نفع العين فانتفى
الضرر ولا كذلك البائع بالغدر المشترك وهو مطلق المالية قوله الضرر في مقابلة النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع
عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه وبمنع
تضررهم بالاصنام بل بعبادتها واما ب فلقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله تعالى يريد الله بكم

اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرهما من الادلة **البحث الثاني** في الاستقراء وهو ماخوذ من قصد القرى قرية فقرية والمراد به اثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته
فان عم الاستقراء فهو دليل صحيح وان لم يعم فهو الاستقراء الناقص مطلق وسابه الاصل لان المشهور يتتبع الجزئيات
جزئيا جزئيا مساله مثل من استدل على ان الوتر ليس بواجب فانه يودي على الراحلة ولا شي من الواجب يودى على
الراحلة والمقدمة الاولى اجماعية والثانية استقرائية فانا لما راينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات
لا يودى على الراحلة حكمنا على ان كل واجب فانه لا يودى على الراحلة وهو غير مفيد لليقين لاحتمال ان يكون
الوتر واجبا بخلاف غيره من الواجبات فان تحريم الركون في غيره انه كان الدليل شامل لكل واجب ثبت
عدم وجوبه فليس ذلك من باب الاستقراء وان كان في الدلايل خاصة بكل صورة صورة لم يحب الشمول اذ لا يمتنع
عقلا ان يكون حكم بعض انواع الواجب مخالفا لحكم النوع الاخر من ذلك الجنس والاقرب انه لا يفيد الظن
ايضا الا بدليل منفصل ولو ثبت الظن به قيل يجب الحكم به لقوله عليه السلم اقضي بالظاهر **البحث الثالث**
في الاخف ذهب قوم الى انه يجب على المكلف الاخذ بالاخف القولين لوجوه **آ** قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر **ب** قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج **ج** قوله صلعم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام **د** قوله
عليه السلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهو ينافي الشاق الثقيل **ه** انه تعالى غني كريم والعبد محتاج فقير
واذا تعارضا كان التحامل على جانب الغني الكريم اولى من جانب المحتاج **و** الاخذ بالاخف اخذ بالاصل وهو
اخذ بالاجماع فيكون اولى من الاثقل المختلف فيه وهذا اذا كان الاخف جزء من الاثقل كالثلث بالنسبة الى النصف
والكل اما اذا لم يكن جزء لم يكن مجمعا عليه وقال اخرون يجب الاخذ بالاثقل لقوله عليه السلم الحق ثقيل مر والباطل
خفيف وبي وهو ضعيف فان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا يلزم من كل حق ثقيل صدق كل ثقيل
حق ولان قولنا الباطل خفيف صدق كل خفيف باطل وهنا طريقة اخرى وهي الشا ما الاحتياط وهي اما الاخذ
بأكثر ما قيل وما نقل البحث فيه لشك البراءة **البحث الرابع** في الاخذ بالاقل ذهب الشافعي الى انه يجوز الاعتماد
في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكي اختلاف الناس في دية اليهودي فمنهم من قال يساويها دية المسلم
ومنهم من قال هي النصف وقيل الثلث وعند الامامية ثمانماية درهم وبناه على اصلين الاجماع واصالة البراءة
اما الاجماع فلان القائل بوجوب الاكثر قائل بوجوب الاقل قطعا فيكون وجوب الاقل مجمعا عليه واما البراءة الاصلية
فانها تدل على عدم وجوب شي اصلا ترك العمل به من الاقل لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى كما كان وينبغي ان
يشترط في الحكم باقل ما قيل عدم ورود شي من الدلايل السمعية فانه لو ورد شي كان ذلك الحكم لاجله لا للمرجع

لاقل

الى اقل ما قيل ولاجل ذلك لما اختلف في عدد الجمعة لم ياخذ الشافعي فيه بالاقل وهو الثلثة لورود نص في
الزايد وكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذا في غسل الاناء من الولوغ قيل سبعة وقيل ثلثة ولم يأخذ بالاول لانه ما تعلق به الحكم الا مع البراءة الاصلية فلم يكن في عدم شي في الذمة واختلف الامة في الكمية فقيل
فعي
اخذ بالاول لانه سلم منه شيئا لا يعقل بل يجب الاخذ بالاكثر لانه قد ثبت شي في الذمة واختلف الامة في الكمية فقيل
الكل وقيل النصف وقيل الثلث وقيل ثمانماية درهم ما دام لم يحصل مع واحد من هذه دلالة سمعية تنا فقط
فلا يحصل يقين البراءة الا مع اداء الجميع فيجب ليحصل يقين الخروج عن العهدة لانا نقول لما كان الاصل البراءة امتنع
الحكم بشغل الذمة الا بدليل سمعي ما دام لم يوجد سوى الاجماع فالاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير ولم يثبت الشغل
الا به لا يقال سلمنا عدم وجود دليل سوى الاجماع لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في
الزايد من اقل ومع هذا الاحتمال لا يثبت الخروج عن العهدة الا باداء الاكثر لانا نقول لما لم يجد يوجد سوى الاجماع
والاجماع دل على الاقل خاصة كان اثبات الزايد بغير دليل وهو تكليف ما لا يطاق ولانه تعالى تعبدنا بالعمل
بالبراءة الاصلية مع عدم وجدان دليل سمعي وحيث لم يوجد دليل سمعي على الزايد علمنا ان الله تعبدنا
بالبراءة فيحصل القطع بعدم وجوب الزايد **البحث الخامس** في الاستدلال بعدم الوجدان على
عدم الوجود هذه طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتقريره ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل وهو اما نص
او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلثة فلا يكون الحكم ثابتا اما وجوب الدليل فلانه تعالى
لو امرنا بشي ولم يضع عليه دليلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واما انحصار الدليل فلوجوه **آ** نقضي بعاذ
الدال على انحصار الدليل في الكتاب والسنة والاجتهاد وزدنا الاجماع لدليل منفصل سمعي فيما بقي على الاصل
**ب** دلايل الاحكام كانت معدومة ازلا والاصل في كل ما ثبت بقاؤه على ما كان وهو يقتضي عدم كل دليل ترك
العمل به في النص والاجماع والقياس فيبقى ما عدا الثلثة على الاصل **ج** وجود دليل غير الثلثة من الامور
العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها للعلم القطعي بان ما يرجع اليه الشرع نفيا واثباتا في كل زمان من
الامور العظام فلو كان موجودا لاشتهر ولو كان كذلك لكان معروفا فلما لم يوجد بعد البحث والتامل علمنا
عدمه واما عدم الثلثة فلان النص لو وجد لعرفه المجتهد من ظاهرا ولو عرفه لما حكم بخلافه فلانا لو اجتهد
في الطلب فلم يجد النص وهو عذر في حق المجتهد اجماعا فيكون عذرا في حق الناظر اذ لا يعني للناظر
الا سان ما الاجل قال بالحكم والاجماع منفي لان المسلم خلافه ولا اجماع مع الخلاف والقياس لا بد له من اصل
هو الصورة المقابلة وفارق كالاموجود ومعه لا يمكن القياس اقصى ما في الباب انا نجوز القياس على
اخرى فيبقى المجتهد لانا بعد الطلب لم نجد شيئا لكن القياس عليها الا هذه الصورة وهو عذر للمجتهد فكذا للناظر

ولان عدم سائر الصور سابق فيجب الاستمرار حكما بالاستصحاب وهذه الدلالة انما تتم بمقدمتين احديهما
ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيتهما ان الامر العدمي كان معدوما فيحصل ظن البقا
على العدم ولو صحت هاتان المقدمتان استقللنا بالمطلوب فانه تعالى في [illegible] لابد للحكم الشرعي من
دليل ولم يوجد لاني اجتهدت في الطلب فلم اظفر به وهو يدل على العدم او تعالى لم يوجد دليل لان الادلة كانت
معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا حصل ظن عدم الدليل فيلزم من ظن
بانه لو وجد الحكم لوجد دليله ومن ظن عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب واذا عرفت المقدمات
كان ايراده على هذا الوجه اولى اذ المقدمة موقوف الدليل عليها لو كثرت في الاشاح كان الاستدلال بها ابتدا اولى
والاعتراض من وجوه آ حصرت الادلة في النص والاجماع والقياس وهو ممنوع لانك ذكرتها دليلا ثبوتيا
احدها فيلزم اما ان لا تكون هذا الكلام دليلا في الثلثة ليتم الحصر او يبطل الحصر ليتم كونه دليلا لا يقال نحن
انما ادعينا دليل الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس وهذا لو كان دليلا انتفا الصحة وقد كان حاصلا قبل الشرع
فالاخبار عنه تكون اخبارا عن امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون شرعيا ولانا لا ننفي الصحة الا بالاجماع
لانعقاده على نفي الحكم عند عدم هذه الاشيا فيكون الدليل هو الاجماع لانا نقول لما دل انتفا
الصحة لم يثبت البطلان لامتناع القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة دلالته على
انتفا الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي وبعد التحذر بالاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتدا بل على انه متى
عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم هذه الثلاثة دليل عدم
الحكم وعدم الثلاثة مغاير لها فيوجد الكلام ب لما جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم ان جعل عدم
دليل العدم وعدم العدم وجود فلا يلزم انتفا الوجود الا بوجود دليل العدم لكن لو ذكرت دليل العدم انتقضت
بما ذكرت من الدليل ولان عدم دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل
على الوجود فقد حصل دليل اخر على الوجود غير الثلاثة فيبطل الحصر وان لم يجعل عدمه دليل الثبوت
دليل العدم ناقضت لتساوي نسبة دليل الثبوت الى الثبوت ونسبة دليل العدم الى العدم وان لزم من
عدم دليل الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم ج انحصرت في نفي الشي على عدم
الوجدان فان صح هذا وجب الاكتفا به في نفي القياس لحصوله فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا المقام
المقام لا يقال انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقد قياسا و دليلا دليل في النصوص ما يعتقد
دليلا لا بالنفي لـ المخالف كما يعتقد في بعض الاقيسة كونه حجة كذا يعتقد في بعض النصوص كونه حجة

و عدم دليل الثبوت لم يلزم انتفا الوجود الا باثبات العدم م

فكان

فكان يجب التعرض للامرين د لم قلت يتعذر القياس مع وجود الفرق فان الفرق انما يقدح لو
لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين اما مع جوازه فلا لاحتمال كون الحكم في الاصل معللا
بالوصف المشترك وبالفارق معا ه يرد سوال القلب هنا في هذا النظم فان المستدل لو قال
لم يوجد نص ولا اجماع ولا قياس على صحة بيع الغائب فوجب انتفا صحته قلنا لا نحرم
احد العوضين البائع بعد العقد على المشتري او نحرم اخذ الثمن من المشتري على البائع حكم
شرعي لا يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد فلا يثبت والجواب عن ز هذه الدلالة انما تتم
مع التمسك بان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وانه لا يجوز العدول عنه الا لدليل يوجب العدول
وذلك الدليل احد الثلاثة وحينئذ يسقط السوال لانا نقول مثله في العاقب المبيع قبل العقد
ملك البائع والاصل استمراره الا انا نترك الاستدلال بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل
على خلافه ولم نجد احدها فلم يوجد ما يقتضي العدول عن التمسك بالاصل فيجب الحكم ببقائه على
ما كان وحاصل الكلام الى انا ادعينا الحصر فيما يدل على نفي الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي
استنتجه من هذا الدليل ليس من باب نفي الحكم بل من باب ابقا ما كان على ما كان فلا يكون ادعا الحصر
في تلك الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة فاذا عرفت هذا فالصحيح في العبارة ان يقال حكم الشرع
انما كان على ما كان الا اذا وجدت دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او
قياس فلم يوجد واحد من الثلاثة فلم يوجد الدلالة المغيرة فوجب البقا على ما كان لا يقال
الاستصحاب كاف فلا حاجة الى التطويل لانا نقول للمناظر بل وللمجتهد ولا يجوز للمجتهد التمسك
بالاستصحاب لحكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المغيرة فاذا لم يجد حل له الحكم
بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز اذ كان المجتهد كذلك فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان
وجه الاجتهاد وعن ب ان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى من الاستدلال بعدم النافي
على وجوده اما اولا فلانا لو استدللنا بعدم النافي على الوجود لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا
فلانا نستدل بعدم ظهور المعجز على مدعي الانسان على انه ليس بنبي ولا نستدل بعدم ما يدل على انه ليس
بنبي على كونه نبيا واما ثالثا فانه لا انتقال [illegible] ما دونا في المعرفة
تعالى لم يزل [illegible] ما كنت ممنوعا واما رابعا فلان كل دليل لا بد له مدلول [illegible] عدم ودليل الوجود
وجود سلمنا [illegible] لكن ذلك يقتضي تعارضهما وتساقطهما فيبقى مقتضى الاصل وهو

بقا ما كان على حاله وعن ج انه سؤال يتعلق بالوضع والاصطلاح فليس سؤالا علميا وعن د ما من
امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان سؤال الفرق قادح وعن ه انا لم نعلل انه يلزم من
عدم النص والاجماع والقياس بقا ما كان عليه كان الابعدان بينا اصالة استمرار الثابت على ما كان
فمعارضته الحكم انما يلزم لو ثبت ان الاصل عدم بقا الشيء على ما كان ولما بطل ذلك بطلت المعارضة
البحث السادس في بيان انه يمكن التمسك بها في الاحكام الشرعية الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا
امكن ان يذكر فيه عبارات ا هذا الحكم قد كان معدوما ازلا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن
واجب اما عدمه فلان المحكوم به قد كان معدوما في الازل لحدوثه فلا يكون الحكم المتعلق به ازليا كان ثبوت
حكم من غير ثبوت محكوم عليه شيء وهو غير جائز عليه تعالى وهذا انما يمشي على راي الاشاعرة لان كلامه
قديم والحكم حادث فالمراد من الحكم كون الشخص مقولا له ان لم تفعل هذا الفعل عاقبتك ومعلوم بالضرورة
حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو مقتضى الكلام واما حصول
ظن البقا فلما تقدم في الاستصحاب ب لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفا
الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا وعن قول ما لا نعلم على الله تعالى لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ج لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة
او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يستحيل عودها اليه تعالى لامتناع النفع والضر عليه والى العباد لان المصلحة
معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما يكون وسيلة اليه ولا لذة ولا الم الا والله تعالى قادر
على تحصيلها ابتدا فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا ادلة على نفي شرع الحكم ترك العمل بها فيما
اتفقنا عليه ونوقعه فيما بقي في المختلف على الاصل د هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي ثبت هذا الحكم
فيها وهو وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فانه وجد في الاصل ذلك الوصف
الفلاني وانه مناسب للحكم وتبينه بطريقه واما بيان منع المشاركة في الحكم بهذا القدر فلان هاتين الصورتين
لو اشتركتا في الحكم لكانت الحكمة الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغا الوصف المناسب المعين
المختص بالاصل وهو باطل او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال
لان استناد احد الحكمين الى علة ان كان لذاته او لوازمها لزم في الحكم الذي هو مماثله ان يستند ايضا اليها لا
الى ماهية اخرى وان لم يكن لذاته ولا لوازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب
في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذاته تقتضي الاستناد

العلة

الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العدد انما جاء من قبلها ه لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا
لان المقتضي لثبوته في هذه الصورة كان لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت
الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد هناك وفيه نظر لان مقادير الحاجات والمصالح خفية لا يعلمها الا
الله تعالى فجاز التفاوت في الصورتين فلا يثبت اوى الحكم و هذا الحكم كان منفيا من الازل الى الابد فكان منفيا
في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفا في هذه الاوقات لان الاوقات الغير متناهية اكثر من
المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كالحكم في الاوقات غير المتناهية
وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت العيني المحقق بالوهم اولى من اعتبار حدوث الحكم في غيره
من الحوادث المجتمعة التي لا تحصى كثرة ز شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير دعا الداعي الى فعله خلافه يقع في الضرر لان فعله على
خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد ح لو ثبت الحكم لثبت بدليل واللازم تكليف ما لا
يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو الله تعالى لزم قدم الحكم من قدم الله تعالى وان كان غيره فان كان قديما
عاد الكلام وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجود ذاته وان
يوجد له وصف الدلالة فاذن كونه دليلا مشروط بحدوث هذين ويكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف على
امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد واما ان كان موسا فالطريق لكله خفي ا المجتهد الفلاني
قال بكذا فيكون حقا لقوله عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ ترك العمل به في ظن العوام لعدم استنادها الى ادلة صحيحة فيبقى
معمولا به في حق المجتهد لا يقال قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي لانا نقول قول المثبت ناقل
عن حكم العقل وقول النافي مقرر له فيكون الاول اولى ولان النافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد له ظن النفي وانه لم
يوجد له ظن الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت
فاذا انتفى كان مكلفا بالبقا على حكم العقل واذا كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من النافي ب ثبت الحكم
في المحكم لصورة الفلانية فيثبت هنا لقوله فاعتبروا وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية
وهذا تسوية بين الصورتين ولانه عليه السلام شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فيجب علينا تشبيه الحكم بالحكم
لقوله فاتبعوه وهذا الذي علينا تشبيه صورة بصورة فيدخل تحت الامر وفيه نظر لما تقدم من الكلام على الا
والامر بالاتباع يستلزم تخصيص التشبيه للقبلة بالمضمضة اذ تشبيه غيرها ليس اتباعا ح اجمعنا على
ثبوت حكم ما وان ثبت لمصلحة وهذا الحكم لو ثبت حصل نوع مصلحة فلابد ان تشتركا في قدر يتعلق بالمشترك

وهو معنى ثبوت الحكم د لو ثبت هذا الحكم تضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فيكون مشروعًا
لانه جهة كونه مصلحة جهة الدعا الى الشرع عيه فلو رجحت عن الدعا كان لمعارض والاصل عدمه ه احد الجزئين
قال حدوث الحكم والاخر قال بعدمه ومع التعارض فالثبوت اولى للاجماع على تقديم الخبر الناقل على المبقي لان الاول
المبقي يفيد بورود بعد الثبوت يكون نافلا لا نفيا لا انا نقول على هذا التقدير يقع الى نسخان وعلى التقدير الاول
يحصل نسخ واحد وتقليل النسخ اولى

## البحث التاسع

في القانون الكلي في الاستدلال اعلم ان الاستدلال
انما يجري في المطالب الكسبية لانتهاء اقامة الادلة على المعلومات الضرورية والا لزم تحصيل الحاصل فاذا
كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا او سلبا مجهولة فلا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول له او سلبه عنه
معلوما وثبوت المتوسط للموضوع او سلبه عنه كذلك ليحصل الحكم بالنسبة بين طرفي المطلوب فذلك المتوسط
لا بد له من وضع خاص بالنسبة الى الطرفين فان كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت
صورة القياس من الشكل الاول وان كان بالعكس منهما كانت الصورة من الشكل الرابع وان كان محمولا لهما
كانت من الشكل الثاني وان كان موضوعا لهما كانت من الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال لانحصار الربط
على المقدمتين والمعتبر منها ولكل شكل من هذه شرائط للانتاج اذا فقدت كلها او بعضها كان الشكل عقيما
فللشكل الاول شرطان ا ايجاب صغراه ب كلية كبراه لحصول الاختلاف مع فقد احدهما فضروبه الناتجة
اربعة ا من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ب من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا ج من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب
ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا د من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب
ولا شيء من ب ا فليس بعض ج ا وللشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في الكيفية وكلية الكبرى لما عدم ... وضروبه
اربعة ايضا ا من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا ب بالعكس
والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا ج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا د من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض ج ا وللشكل الثالث شرطان ايجاب الصغرى وكلية احدى
المقدمتين كما مر وضروبه ستة ا من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا ب من موجبتين
والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل ج ا فبعض ب ا ج من كليتين ينتج موجبة جزئية ايضا كل ج
ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا د من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض



ب ا ه من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء ج ا فليس بعض
ب ا و من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كل ج ب وليس كل ج ا فليس بعض ب ا
وللشكل الرابع شرطان ا عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ب
كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فيما عدا ... وضروبه ثمانية ا من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا ب من موجبتين والكبرى جزئية ينتج كالكبرى كل ج ب
وبعض ا ج ينتج بعض ب ا ج من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من
ب ا د من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ا ج فليس بعض ب ا ه من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ا ج فليس بعض ب ا وضروب الاول
بينة الانتاج لا تفتقر الى دليل واما البواقي فلا بد لها من بيان وهو اما عام في الجميع وهو الخلف او خاص
كالعكس والافتراض والخلف يحصل بضم نقيض المطلوب الى احدى المقدمتين لينتج ما ينافي الاخرى بالسلب او
الضدية فيكون باطلا حاصلا من فرض نقيض المطلوب حقا فيكون المطلوب حقا كما نقول لو لم يصدق نتيجة
الضرب الاول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج ا ونجعله صغرى للكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب
فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الثالث لصدق نقيضها وهو لا
شيء من ب ا ونجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وقد كان كل ج ا هذا خلف ولو
لم يصدق نتيجة الاول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب
ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا ويستلزم بطريق العكس لا شيء من ا ج وهو ينافي كل ا ج هذا خلف واما
العكس فيجري في الكبرى من ثاني الثاني وصغرى ثالثه ثم بعكس الترتيب وعكس النتيجة وكبرى ثالثه وصغرى
اول الثالث وصغرى ثانيه وكبرى ثالثه ثم عكس النتيجة بعد عكس الترتيب وصغرى رابعه وخامسه ونتيجة
اول الرابع بعد عكس الترتيب وكذا في ثانيه وثالثه ومقدمتي رابعه وخامسه واما الافتراض فيجري في كل
مقدمة جزئية واكثر نفعه فيما تكون سالبة جزئية لعدم جريان العكس فيها وعدم الانتاج لو عكست الاخرى فيها
كما في رابع الثاني نفرض البعض الذي ليس ب د فنصدق مقدمتان احداهما لا شيء من د ب والاخرى بعض ج د
فنجعل الاولى صغرى للكبرى لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ونجعل الاخرى صغرى لينتج بعض
ج د ولا شيء من د ا فليس بعض ج ا وهكذا في الضروب والشكل الاول افضل الاشكال لا ساحة للطالب
الاربعة والموجب الكلي والثاني لا ينتج الا السلب لوجوبه في احدى مقدمتيه والسلب ينتج الاحسن في الكيف والثالث

لا ينتج الاخرى لان اجتماع الوصفين في محل يستلزم حمل احدهما على الاخر جزئيا لامكان اجتماعهما في غير كل كقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا يستلزم الكليه والرابع لا ينتج الموجبه الكلي لانه انما يحصل من مقدمتين كل
واحد منهما موجبه كليه وهو الاول ولا ينتج لصدق كل انسان حيوان وكل ناطق انسان والاصل فيه ان المحمول جاز
ان يكون اعم من موضوعه وان يكون مساويا فجاز في الاكبر مثلا ان يكون اعم للاوسط ويكون الاصغر اعم فيلزم حمل
الاكبر على كل افراد الاصغر وبقية هذه النتايج ذكرناه في كتبنا المنطقيه

## المقصد الثاني

في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه فصول **الاول** في الاجتهاد وفيه مطالب **الاول** في
ماهيته الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال
اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعيه بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ
الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز للمعنى الاصولي عن اللغوي وانما قلنا في طلب الظن
ليخرج الاحكام القطعيه وقولنا بشيء من الاحكام الشرعيه ليخرج الاجتهاد في الامور العقليه وقولنا بحيث ينتفي
اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا
وهذه سبيل مسايل الفروع ولو لم [illegible] هذه المسايل مسايل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذا حال الاصول
واذا ثبت هذا فالاجتهاد يستدعي اضافه بين امرين احدهما فاعل له المجتهد وهو الناظر المتصف بصفة الاجتهاد
والثاني المجتهد فيه وهي المسايل الفرعيه **المطلب الثاني** في المجتهد وفيه مباحث **الاول** في شرايط
وينتظمها شيء واحد كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلايل الشرعيه على الاحكام وهذه الملكه مشروطة
بامور **ا** ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع العرفي
والشرعي لجواز النقل عنها **ب** ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد
او ما تقتضيه مع القرينه ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره
مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى
عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزله فاما عند الاشاعره بان جاز الوقوع
عقلا قد يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما كذا هاهنا يجوز من الله تعالى [illegible] لكنه خلق فينا علما
بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس بجيد لتعذر العلم مع حصول التجويز للتقييد **ج**
ان يعرف تجرد اللفظ او اقترانه بقرينه ان كان نصا والا جاز في احكم بحيرة ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره

والعربيه

والعربيه اما عقليه نظرا لمجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعيه وهي الادلة المقتضيه للتخصيص
اما في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضيه لتعميم الخاص كالقياس عند العاملين به وحينيذ يجب
ان يعرف شرايطه ولما كانت الادلة السمعيه نقليه وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر والاحاد وان
يعرف شرايطهما ولما كانت الادلة قد تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا اهمالها ولا بالبعض مجانا
بل لا بد من العمل بالراجح منها وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه والضابط ما قاله العلامه هنا
وهو ان مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنه والاجماع والعقل فيجب معرفة هذه الاربعه ولا بد معها
من اربعة اخرى اضافية معدودات **ا** معرفة شرايط الحد والبرهان على الاطلاق **ب** معرفة النحو واللغة
والتصريف لان الادلة عربيه ولا يمكن معرفة دلالتها بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب
المطلق عليه فهو واجب واما العلمان المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر
بالسنه وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الان تعويلها هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر
معرفة احوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسايط فهذه الامور الثمانيه لا بد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب
العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائه ايه ولا يشترط حفظها ايضا بل يعرف مواقعها حتى يطلب الايه
المحتاج اليها عند الحاجه وكذا السنه يجب ان يعرف الاحاديث الداله على الاحكام وهي مع كونها مضبوطة في
الكتب ولا يلزم حفظها ايضا بل ان يكون عنده اصل مصحح يشتمل على الاحاديث المتعلقه بالاحكام الشرعيه
دون المواعظ والاداب واحكام الاخره واما الاجماع فيجب ان يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان
يفتي بما يوافق قول بعض الفقهاء المتقدمين او يظن تولد هذه الواقعه في عصره ولم يبحث اهل الاجماع عنها واما
العقل فيعرف البراءة الاصليه وانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنه وهو نص او اجماع او
غيرهما هذا فيما يتعلق بمعرفة الطرق الشرعيه واما ما يتعلق بالاصوليه فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته
وما يجب له ويمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما
ظهر من المعجزات ولا يشترط معرفته بدقايق علم الكلام والتوسع بل معرفة ما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه تفريع
على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرايط المجتهد المطلق المتصدي
للحكم والافتاء في جميع مسايل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسايل فيكفي فيه معرفته بما يتعلق بتلك المسأله
وما لا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع على مدارك جميع المسايل لانه غير مقدور للبشر
**البحث الثاني** في ان النبي عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد اختلف الناس في ذلك فالذي عليه الاماميه

والجبائي ان النبي لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام وقال الشافعي وابو يوسف بالجواز وقال اخرون انه متعبد
بالاجتهاد في الحروب واما في احكام الدين فلا وتوقف الباقون لنا وجوه ا قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو ينفي ان يكون الحكم الصادر
عنه بالاجتهاد ب قال له بعض الصحابة في منزل نزل به ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعة والا
فليس هو بمنزل مكيدة فدل على جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فلزم ان لا
يكون فيها ما هو اجتهاد ج الاجتهاد يفيد الظن خاصة والنبي عليه السلم قادر على معرفة الحكم من جهة القطع
بالوحي من الله تعالى والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كمن يقدر على علم القبلة فانه لا يجوز له التقليد
والرجوع الى الظن د مخالف النبي عليه السلم في الحكم كافر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
والمخالف في الاجتهاد لا يكفر لان المجتهد اذا اجتهد واخطا فله اجر واحد بحكم النص والشرع يوجب الاجماع بالتكفير
ه لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الاحكام لان حكم العقل في الكل كان معلوما له وطرق
الاجتهاد كانت معلومة له فاذا حدثت واقعة ليس فيها وحي كان مامورا بالاجتهاد فلا يتوقف على نزول الوحي
لكنه توقف كما في مسئلة الظهار واللعان و لو جاز له الاجتهاد لجاز ان يحرم عليه السلم فلا يعلم ان الحكم الذي نزل به من
الله تعالى او من اجتهاده حرز علمه السلم ز الاجتهاد عرضة للخطأ والرسول عليه السلم منزه عنه معصوم عن الزلل
فلا يجوز اسناد حكمه الى ما يجوز ان يكون خطا ح الاجتهاد مشروط بعدم النص وهو غير ثابت في حقه عليه السلم لان
الوحي متوقع في حقه في كل حالة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ط لو كان في الاحكام الصادر عنه ما يكون عن اجتهاد
لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره ي لو كان متعبدا بالاجتهاد الظني لما تعمد من خالفه الا متعمدا للناسي يا الاحكام
الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها فلو قيل له عليه السلم احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا علم له
بالاصلح وهو يقتضي اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية يب لنا صواب في الرأي وصدق في الخبر وقد
اجمعنا على ان النبي عليه السلم ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا وكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب
يج لو جاز ان يتعبده الله تعالى بالاجتهاد لجاز ان يرسل الله رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة برايه وان ينسخ شرائع الله
المنزلة على الانبيا وان ينسخ احكاما انزلها الله تعالى عليه برايه وكل ذلك باطل يد لو جاز صدور الاحكام الشرعية
عن رايه واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه انه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وهو مخل بمقصود البعثة وهو
ممتنع اعترض على ا بان الاية مصروفة الى ما نطق به دون ما يظهر منه فعلا فقد بين ان كل ما فعله كان وحيا
قاله قاضي القضاة وقال ابو الحسين ان قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع كونه مجتهدا لان الحكم بالاجتهاد ليس عن

هوا

هوى وقيل ايضا الله تعالى اذا قال له مهما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فهنا العمل بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وفيه
نظر لان المقصد ليس النطق اللساني بل الحكم الشامل للذهني والنطقي سلمنا لكنه اذا اجتهد فلا بد
ان ينطق بحكم اجتهاده والاخبار بما ظنه من الحكم فيكون الا انه متناول له ومن المعلوم انما ينطق به
اذا كان مستنده الاجتهاد لم يكن عن وحي ولم يقتصر على قوله وما ينطق عن الهوى حتى عقبه بقوله ان هو
الا وحي يوحى فيحتج عنه كون الاجتهاد ليس عن هواه وعلى قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي انه يدل على ان تبديله للقران ليس من تلقاء نفسه بل بالوحي والنزاع انما وقع في الاجتهاد وفيه نظر
لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو يدل على عدم تخصيص التبديل وعلى ب بان ذلك انما يدل
على جواز مراجعته في الاراء التي ليست من الاحكام كالاراء في الحروب والاحكام الشرعية خارج عن ذلك قاله
ابو الحسين وفيه نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون بالراي يجوز مراجعته
سوا كان في الحرب او غيره ولجواز اشتمال النزول على حكم شرعي فالسائل لم يتعرض لكونه شرعيا او لا بل
لكونه اجتهاديا اولى وعلى ج بان الاجتهاد انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من
معرفة الحكم بالنص وفيه نظر اذ كل قضية لا بد فيها من حكم معين وان لله عليه دليلا فاذا سال النبي
عليه السلم وجب في حكمته تعالى اعلامه به وعلى د ان الحكم مظنون اولا الا انه عليه السلم لما افتى به
وجب القطع به كما في الاجماع الصادر عن الاجتهاد وفيه نظر لان النبي عليه السلم على تقدير الاجتهاد لا يعلم
الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به مع نصه عليه السلم بتجويز خلافه وعلى ه ان العمل بالاجتهاد مشروط وط
بالعجز عن وجدان النص فلعله عليه السلم كان يصبر مقدار ما يعرف ان الله تعالى لم ينزل فيه وحيا
وفيه نظر لان الشرط اما عدم الوحي في الماضي او في المستقبل والثاني باطل لان كل وقت يمكن حصول الوحي
فلا يصلح ان يكون شرطا والاول باطل ايضا لانه عارض بما ارجئ اليه وعلى و انه مدفوع بالاجماع وفيه نظر
لانه ابطال للاثم وهو احدى مقدمات دليلنا وعلى ز بمنع كون الاجتهاد عرضة للخطأ لاجماع الصحابة على
الاجتهاد وفيه نظر للفرق فان الاجماع عندنا شرط فيه قول المعصوم فلا يكون خطا وعلى ح بان المانع
من الاجتهاد هو وجود النص لا امكانه ثم ينتقض باجتهاد الصحابة في زمن النبي عليه السلم وفيه نظر لان المانع
بالذات ليس الا التمكن من حصول العلم اذ النص انما منع من جهة الحسنية والامكان هنا متحقق فاجتهاد د
الصحابة ممنوع بما يضيق القياس وعلى ط قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد على الاطلاق
فان الامة لو اجتمعت عن اجتهاد وجب ان لا يجعل اصلا وفيه نظر اذ الاجتهاد منا والنبي عليه السلم كالمجتهد

فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم وعلى ى بانه لا مانع
ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهر صريحا لمعرفة ذلك وفيه نظر فان اخفى اشتمال هذا الاصل على
العظم عن جابر عن النبي عليه السلم كما لا يجوز اخفا الكتاب والسنة ولا نسلم معرفة ذلك فان ابا علي الجبائي
ادعا الاجماع على انه عليه السلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد فكيف يكون نقيض ذلك معلوما وعلى يا بانه
مبني على وجوب رعاية المصالح وهو ممنوع وقد تقدم جوابه وعلى ب بالفرق فان الاجتهاد بما
لا يعلم كونه صدقا قد لا يا منع فيه الكذب وهو الاخبار عن النبي على خلاف ما هو عليه وذلك مما
لا يجوز لاحد الا ما دلم عليه والاجتهاد بخلافه اذ كل مجتهد مصيب وفيه نظر فان المجتهد مخبر عن
الله تعالى فاستلزم ما يستلزمه المخبرون المحذور جميع اصابة كل مجتهد على ما ياتي وعلى ج بجواز ذلك
فانه تعالى يفعل ما يشا ولا قبح في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى يو بان سعا النهيه لصدقه عما يدعيه
من تبليغ الاحكام بجهة الرسالة وفيه نظر لانه عليه السلم لم يعن على كل حكم يبلغه حكم بانه منزل
من الله تعالى بوحي اليه والا لكان الحكم الذي اجتهد معلوما وهو ما علاه وليس كذلك قال علم الهدى
المرتضى رحمه الله سوى ذلك عقلا لكن منع من وقوعه وهو مذهب جماعة واحتج المثبتون بوجوه
آ قوله تعالى فاعتبروا وهو عام وهو عليه السلم كان اعظم الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرايط القياس
وما يجب ويجوز ومعرفة المناط والفوارق وذلك يندرج تحت الامر فكان مامورا به فكان فاعلا له
والا لقدح في عصمته وفيه نظر لمنع دلالته على القياس كما تقدم سلمنا لكن معارض بالقدرة على تحصيل العلم
بالحكم قطعا فلا يجوز له المصير الى الظن ولا اصل فيه مع تسليم الدلالة على القياس انه واجب عند نزول
الحادثة والظن بانتفا النص في الماضي عليها والحال في علم ذلك في حقه عليه السلم لانه كان ينتظر الوحي
فلا يكون مندرجا تحت العموم ب انه اذا غلب على ظنه تعليل الحكم في الاصل بوصف يعلم او يظن وجوده في غيره ظن
المساواة في الحكم وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهو يقتضي وجوب العمل بالقياس
عليه ويرد عليه ما تقدم من تمكنه من العلم فلا يجوز الرجوع الى الظن ج العمل بالاجتهاد اشق من
العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عليه السلم بالاجتهاد
مع ان الامة عملت به كانت الامة افضل منه وهو باطل اجماعا لا يقال انه يقتضي ان لا يعمل الرسول عليه السلم
الا بالاجتهاد لانه افضل وايضا فانا نجيب هذا المنصب لعلم بحد اعلى منه يكون وجه لانه كان يمكنه من
معرفة الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد لانا نجيب عن آ بانه حيث يمكن من العمل بالاجتهاد وشرطه النص



على احكام الاصول فلا يمكن العمل بالقياس في الجميع وعن ب انه الوحي وان كان اعلى درجة
الا انه خال عن تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه امر دقة الخاطر وجودة القريحة
واذا كان فيه نوع فضيلة لم يجز خلوه عليه السلم منه وفيه نظر فان المشقة انما توجب زيادة الثواب
لو كان العمل الذي اشتمل عليه مطلوبا للشارع اما اذا لم يكن مطلوبا فلا ونحن نمنع من جواز
الاجتهاد في حقه على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل جاز ان يكون في الوحي مشقة
زايدة على الاجتهاد بما يحصل له عليه السلم من الخوف والخشية من الله تعالى في حال ورود الوحي عليه
وجودة القريحة انما يحتاج اليها من تقصر فطنته عن بلوغ اصابة الكمال الاسني وهو منتف في حقه عليه
السلم د قوله عليه السلم العلما ورثة الانبيا يقتضي ثبوت الاجتهاد لهم يرثوا عنهم لا يقال المراد به في اثبات
اركان الشرع لانا نقول انه تخصيص من غير دليل وفيه نظر اذ لا يجب ان يكون كل تكليف العلما بما كلف به الانبيا
ونحن نمنع من ثبوته لهم فان المصير الى الاجماع بالنسبة الى العلما دون الانبيا عليهم السلام وايضا الارث انما
هو فيما ثبت للانبيا ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث في تبليغ الاحكام الى المواضع ه ان يعمل البر
مضافة الى الرسول عليه السلم فلا يكون بالوحي والا لثبت فابطل الاضافة كما لا يقال لمن اثبت حكما
بالنص الظاهر الجلي عن الحاجة الى الاجتهاد انه مذهب فلان فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلاة
بخلاف ما اذا استنبط من الاجتهاد فانه يضاف اليه كذا هنا وفيه نظر لمنافاته قوله تعالى ان هو الا
وحي يوحى ويجوز اضافة السنة اليه فيما لم ينزل الحكم فيه و قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين
الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق عليه انه مما اراه الله له
وقرر ابو علي الفارسي وقال لا يجوز ارادة الرؤية من العين لاستحالتها في الاحكام الشرعية ولا الاعلام والا
لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع اليها فاذن المعنى لتحكم بين الناس
بما جعله الله رايا وفيه نظر فان مفهوم سياق الكلام تعليل الانزال بالحكم بما اشتمل عليه المنزل وهو
مناف للاجتهاد وما قصدتموه فلا يرجح الرأي على غيره فانتفى دليل فساد ارادة الاعلام ز قوله تعالى وشاورهم
في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وفيه نظر لانه ليس
في الاحكام الشرعية بل في المصالح المتعلقة بالدنيا ومصالح الحرب والا لكان متعبدا للاحكام من اجتهاد
غيره وهو باطل قطعا والا لكان ذلك الغير اكمل منه ولا يستلزم المشاورة المصير الى ما يذهب اليه القوم
لجواز ارادة استعلام معرفة كلامهم بالوجوب بحيث يتوصل الى ما من مصلحة لشي ذلك الشي ح قوله تعالى

بطريق العتاب في اساري بدر وقد اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
وقال النبي عليه السلم لو نزل من السما الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم ومنه
نظر لاشعاره بتخطئه له عليه السلم وهو محال على ما بيناه فلا يكون ذلك بطريق العتاب له ويلزم ان
يكون عمر افضل منه عليه السلم حيث حكم بالخلاص له دونه وهو باطل بالاجماع ما ذكره الوجه انه كان مخيرا
بالوحي من قتل الكل واطلاق الكل او فدا الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل
العتاب لذلك البعض لا له عليه السلم ولهذا جا بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا ومعلوم انه عليه السلم
لم يكن كذلك ط قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطا وهو لا يكون فيما
حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لانا بينا امتناع الخطا عليه فان كان عتابا له
عليه السلم دون اصحابه فانما هو على ترك الاولى وهو راجع الى مصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية ي
قال عليه السلم في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلم الا الا
ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان الاستثنا بالاجتهاد وفيه نظر لان الوحي اذا كان عاما
لم يجز الاستثنا الا بالدليل ولعله لم يكن نزول الوحي لكان عن اجتهاد ويتعذر بل يمتنع حصوله لو كان متعبدا به
في تلك الحالة فان شريعة الوحي اسد من شريعة الاجتهاد فالحكم المتعذر في الوحي يستلزم اولويته الحكم
به في الاجتهاد ولا نسلم انه مستند الى اجتهاد وسابق لانا نقول مجاز اشتاده الى وحي سابق والنهي
مسبوق بالاذن والوجب عليه اظهار ازالة التلبيس باعتقاد العموم بل الحق انه كان يريد الاستثنا فسبقه
العباس يا روى الشعبي ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقضي القضية وينزل القران بعد ذلك
بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون
الا بالاجتهاد وفيه نظر لاستلزامه التخطيه في الاحكام وهو محال عليه عليه السلم على ان الخبر مرسل فلا
حجة فيه ومع ان الحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد بل يكون بالوحي ثم ينسخ بالقران وعلى هذا تحمل الرواية
ان صحت يب قوله عليه السلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتم ذلك فيما
كان بالوحي وفيه نظر لان افعال الحج لا تكون الا بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها ثم لما بين له عليه السلم
الحج فاريا مادريهم اوحى اليه فضيلة التمتع وانه يبين للعارف ذلك بانه سبق على المبادرة الى القران وفوات الفضيلة
البحث الثالث في عدم جواز الخطا عليه اختلف القائلون بجواز الاجتهاد له عليه السلم في جواز الخطا
عليه في اجتهاده فالاكثر على المنع وجوزه القائلون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث ساقط عنا من وجهين آ
امتناع

امتناع الخطا عليه مطلقا ووجوب عصمته ب امتناع شروع الاجتهاد له احتج المانعون بانا مامورون
باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولقوله فاتبعوه اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وغير ذلك من الآيات فلو جاز عليه الخطا لكنا مامورين بالخطا فلا يكون خطا احتج الاخرون بقوله عفا الله عنك
وهو يدل على انه اخطا فيما اذن لهم وقوله تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب
عظيم وهو يدل على الخطا في اخذ الفدا وقال تعالى انما انا بشر مثلكم ويجوز الخطا علينا فكذا عليه وقال عليه السلم
انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له
قطعة من نار ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فكذا في اقواله كغيره من المجتهدين والجواب عن الاية الاولى ما تقدم
وعن الثانية ان المراد المبالغة في عدم العلم بالعيب ولهذا عقب بقوله ومن حولي والمصاحف والخطا طريقه محال له
التعزير والعلم بالكذب ومنع غلطا في افعاله البحث الرابع في الاجتهاد في زمانه عليه السلم اتفق القائلون
بالاجتهاد على جوازه بعد الرسول عليه السلم واختلفوا في جوازه في زمانه عليه السلم اتفق القائلون فالاكثر جوزه
عقلا ومنع منه الاقلون واختلف القائلون بالجواز في امور ثلاثة آ جوازه للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره
ومنهم من اطلق الجواز ب منهم من قال يجوز ذلك مطلقا اذا لم يوجد منع ومنهم من قال لا يكون الا مع الاذن
الاذن فيه ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف ج اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال انه كان
متعبدا به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف في حق الحاضرين دون الغائب كالقاضي عبد الجبار والحق
ان الوجه لجواز العقلي الحاضر فانه لا يمتنع عقلا ان يقول الرسول عليه السلم قد اوحي الي ان احكم بما تعرضون بالاجتهاد والعمل
بما يقتضيه ظنكم واما الغايب فلا شك في جوازه خصوصا عند تعذر الرجوع اليه وضيق الوقت لما
وقوع التعبد به للحاضرين فقد عدم له نقل وجهين آ لو اجتهد الصحابة في زمنه عليه السلم لنقل كما نقل اجتهادهم
بعده اعترض بجوازه قلة فلم ينقل على انه قد نقل اجتهاد سعد ابن معاذ ب الصحابة كانوا يرجعون اليه عليه السلم
عليه السلم في الحوادث فلو جاز لهم الاجتهاد لفعلوا ولم يرجعوا اليه اعترض بانهم رجعوا فيما لم يظهر وجه الاجتها
او تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص واحتج المثبتون بوجهين آ انه عليه السلم حكم سعد ابن معاذ في بني
قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال
عليه السلم لعمرو ابن العاص وعقبة ابن عامر الجهني لما امرهما ان يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات
وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة اعترض بانه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات ب انه عليه السلم امر بالمنازعة
ولا مانع لجواز الحكم على حسب الاجتهاد واعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا لا احكام الشرع وابطاح حق غائب

قال الاكثر على جواز الاجتهاد لى بمعاذ **البحث الخامس** في تجزؤ الاجتهاد اختلف الناس في انه
هل يتجزأ الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى الجواز فالعالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن نظر في مسئلة
القياس فله الافتاء في مسئلة قياسيه وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف الفرائض جاز له الافتاء بها وان جهل
مسائل البيع ونحوه واحتج ابو الحسين ا انه لو كان فقيها اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست
وثلثين لا ادري فلو شرط في الحكم العلم بجميع المبادي لما جاز لما لكن بفتح واجيب بجواز تعارض الادلة عنده
او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا ب اذا اطلع على دليل مسئلة على استقصا
استوى هو والعالم بكل المسايل في معرفة تلك المسئلة فكما جاز للثاني الافتا فكذا للاول اعترض بجواز ان يكون في بعض
المسايل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لما فانه الفرض هذا وان لا شرط الاستقصا في جميع المسايل لا الاكثر
فجاز ان يكون للاول مدخل في مسايل الاكثر فكما لم يعتد بها لعدم التجويز فكذا هنا والدليل نادر هل لا يعتد به في المكلس
احتج الاخرون بان ما بعد جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واعترض بان التقدير حصول جميع الامارات في ظنه
بعد غوص العقلا السابقين للامارات **المطلب الثالث** فيما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي
ليس فيه دليل قطعي فبالشرعي خرج العقلي ومسايل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل
قاطع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من المسايل الظاهرة وقال ابو الحسين المسائل
الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية واعترض بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط
بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر اذ الدور في اشتراط جواز
الاختلاف الشرعي بكون المسئلة اجتهادية وتعريف الاجتهادية بما وقع فيها الخلاف بين العلما **المطلب
الرابع** في حكم الاجتهاد وفيه مباحث **الاول** في حكم المجتهدين في الاصول خالف الجاحظ وابو عبد الله
بن الحسن العنبري سائر المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب سوا اخطا اولا ولم يريدا
بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد للعلم الضروري بفساده بل نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وما في العلما على
فساده ما دام لم يوجد ا انه تعالى نصب الادلة القاطعة على هذه المطالب ومكن العقلا من معرفتها فوجب ان لا
يخرجوا عن العهدة الا بالعلم ب نعلم بالضرورة انه عليه السلم امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقايدهم
وقاتل بعضهم وكان يكشف عن مؤتزر البالغ ويقتله ومعلوم ان المعاند العارف مما يقل وان الاكثر معلن بخرجوا
دين ابائهم تقليدا ولم يعرفوا المعجز ج قوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم
الذي ظننتم بربكم ارداكم وذم المكذبين للرسول عليه السلم مما لا ينحصر في الكتاب والسنة د اجماع المسلمين على انهم



من اهل النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك اعترض على ا بمنع نصب الادلة القاطعة وتمكين العقلا من معرفتها
خصوصا ونحن نرى الخلق مختلفين في الاديان والعقايد من زمن وفاة الرسول عليه السلم وبعدها لتكون
احد منهم مكابرا اصليا لكن لا انه السلم اقتضا ذلك امرهم بالعلم فجاز انهم كانوا مامورين بالظن الغالب سوا كان
مطابقا اولا وحينئذ يعذر الاتي به ويدل على ان التكليف انما وقع بالظن ان اليقين التام المتولد من البراهين المترتبين
ترتيبا صحيحا متعذر لا يصل اليه الا الاحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله عليه السلم بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة والحرج اعظم من تكليف الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في
خمسين سنة ولانا نعلم ان الصحابة لم يكونوا عارفين بهذه الادلة والدقايق والجواب عن شبهات الفلاسفة كما لم يكونوا
عارفين بدقايق الهندسة وعلم الهيئة والحساب مع انه عليه السلم حكم بايمانهم سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن نمنع
عقاب المخطي والاجماع في محل الخلاف ممنوع وعلى ب بانه عليه السلم يعلمهم بعلمهم بالحق مع اصرارهم على ترك
التعلم لا للجهل مطلقا فلعله عليه السلم بالغ في ارشادهم ولم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا باللهو والطرب واما من
بالغ في الطلب والبحث فيمنع انه عليه السلم قتله سلمنا قتله لكن يمنع عقابه وعلى ج بانه ذم الكافر والكفر لغة الستر
وهذا لا يتحقق الا في المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم يقول به
اما العاجز المعروف الذي بالغ في الطلب ولم يصل فلا يكون ساترا لما ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم حقانيته تعالى
ملك رحيم كريم واشتهر احكام الشرع على ان الغالب على الشرع التخفيف والمسامحة حتى لو احتاج الى التعب
في طلب الما اسقط عنه فرض الوضو فكيف يليق بكرمه ورحمته معاقبة من افنى طول عمره في الفكر والبحث وفي ا
نظر لان المطلوب من المسايل الاصولية العلم فلو لم ينصب دليلا عليه ويمكن منه لزم نسبته تعالى الى العبث وهو
تكليف ما لا يطاق وهو محال ويمنع تعذر الوصول الى العلم ونحن لا نوجب في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز الخلق
عنه في المدد المتطاولة بل نوجب الفكر في الادلة وهي ظاهرة واضحة ولا نشترط معرفة الادلة على كل مسئلة من فروع
الاصول ولا الجواب عن الشبهات والاجماع على العقاب ثابت ولا عبرة بنزاعهما في حرمته وفي ب نظر لان
قتله على بقا الكفر فيستدعي العقاب ويمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم الوصول الى الحق وفي ج نظر
للاجماع على ان اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية سوا كان عن عناد اولا والعطية هنا بانه من حيث
انه اعتقد نقيض الحق واحتج جهما باطلا بما تقدم من منع عدم الوصول الى الحق مع المبالغة في البحث والنظر
بل الواجب مع استيفا النظر والبحث الوصول الى الحق وقد تاول بعض المعتزلة قول الجاحظ والعنبري بالحمل
على المسايل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر مخالفها كمسئلة الرؤية وخلق الاعمال وقدم الكلام ونحو ذلك لان

الادلة فيها ظنية متعارضة والمشهور غير ذلك **البحث الثاني** في حكم الاجتهاد في المسائل الشرعية
اختلف الناس في المجتهد المخطئ في الاحكام الشرعية هل هو ماثوم ام لا فالاكثر على عدم تاثيمه وقال بعض الناس من
الظاهرية وبشر المريسي انه اثم لكنه ليس بكافر ولا فاسق عليه واسند الاصم الى ان الحق متعين في كل مسئلة وعليه
دليل فمن اخطاه فهو اثم لكنه ليس بكافر ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا فيما
بينهم في المسائل الفقهية واستمروا على الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا حكم بتاثيمه
لا على سبيل الابهام ولا التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر والربا
لبادروا الى تخطئته وتاثيمه فلو كانت الاجتهاديات كذلك في قطعية وما اثموا على المخالفة فيها بالغوا في الانكار
والتاثيم كما بالغوا في الانكار على المخالف في وجوب الصلوات الخمس واحتج الاخرون بان الانكار قد وقع من
بعضهم على بعض في العمل بالراي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما في اثبات القياس ولان الحكم واحد
متعين عليها فانه لابد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم من الوصول اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل
مكلف بالحكم مكلف باقامة الدليل المنصوب عليه والا كان الحكم تشهيا وهو محال فالمخطئ اما ان يكون
لتقصير في الاجتهاد فيكون ماثوما لتركه ما كلف به او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال
لاستلزامه التكليف بما لا يطاق **البحث الثالث** في ان المجتهد في الفروع مطلقا هل هو
مصيب ام لا اختلف الناس في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا وتحريره ان الواقعة
الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا والثاني قول من حكم باصابة كل مجتهد
وهو قول ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة قول ابي الهذيل العلاف وابي علي وابي هاشم
واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال بالاشبه وهو انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو
حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به وهو منسوب الى كثير من المصوبين واما الاول وهو ان في الواقعة حكما
معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه امارة ولا دلالة او يكون عليه امارة لا دلالة او يكون عليه دلالة اما الاول
وهو حصول الحكم من غير دلالة ولا امارة وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم مثل دفين
يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمل من الكد
الطلب لا على حرمان الاصابة واما الثاني وهو ان عليه امارة فهو قول جماعة واختلفوا فقال بعضهم ان
المجتهد لم يكلف باصابته ذلك لان الدليل الظني لخفائه وغموضه فلهذا عذر المخطئ واجر عليه وهو قول الفقهاء
كانه ونسب الى الشافعي وابي حنيفة وقال اخرون انه مامور بطلبه اولا فان احاط وغلب على ظنه شي اخر

التكليف

التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا
قطعيا فيها ولا اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه لكن اختلفوا في موضعين آ المخطئ هل يستحق الاثم ام لا
فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون ب هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض
وخالفه الباقون والاقوى في هذه المطالب ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا
ظاهرا لا قطعيا وان المخطئ فيه معذور وان قضاء القاضي لا ينقض فيه مسائل بعض الحكم وجوه آ اذا اعتقد
احد المجتهدين رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة العدم فاحد الاعتقادين خطا لان احدى
الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان الاخرى غير مطابق للمعتقد فيكون
خطا وان لم يكن احدهما راجحة كان كل من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فلا يكون الاعتقادان خطا بل نقض
معا بل احدهما بخلاف المعتقد قطعا فيكون احدهما خطا فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا
للمعتقد ولان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مامور به فلا يكون الكل
مصيبين بمعنى الاتيان بالمامور به اعترض يمنع كون احد الاعتقادين خطا قوله لانه اعتقد احدهما انها
ليست براجحة اذ راجح قلنا اعتقد مما ليست براجح انه راجح في نفس الامر او في ظنه ع م فان المجتهد لا يعتقد
رجحان امارة على امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان
الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فامكن تصويب الاعتقادين سلمنا اعتقاد الرجحان في نفس الامر
لكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز خلافه ويمتنع النهي عن الاعتقاد الخطا الغير المطابق المجوز بخلاف الجهل لان مخالفه
المعتقد فيه مقارنة للجزم والجواب الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يلزم
لا انا نعلم ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشي لعدمه امتنع حينئذ كون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد
عدمه فيجب عند حصول الظن اعتقاد كونه راجحا في نفسه اما لان الظن نفس هذا الاعتقاد او لانه يستلزمه ومعهما
يحصل المقصود قوله انه غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد اولوية الوجود حاصل مع الجزم بالحكم لان المجتهد
يقطع بالاولوية اعتقادا دامارته نظرا الى هذه الجهة نعم انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولوية لا ينفي الجزم بالوقوع
كما نقطع باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انه قد لا يوجد المطر وعدم المطر لا يقدح في الاولوية بل هو مقطوع
كذا هنا ب حصول اعتقاد جازم غير مطابق لاحد المجتهدين فيكون خطا وجهلا ومنهيا عنه
انه كلف بالحكم لا عن طريق لزم خرق الاجماع على امتناع الحكم بمجرد التشهي وان كان عن طريق فان لم يكن له معارض
تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل به اجماعا لامتناع

ووقوع العمل بالمرجوح فيكون تاركه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فالحكم تعادل الامارتين اما التخيير او تساقطهما
والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم واحد ومخالفه مخطئ ب الاعتراض لم لا يجوز ان يكلف بالحكم لا عن طريق والحكم
في الدين بمجرد التشهي حرام اذا وجد الدليل لا عند عدمه اذ العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل والا كان تكليفا
بما لا يطاق وفي المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق
النار لان الامر للوجوب ولما اجمعوا على عدم استحقاق النار علم انتفاء الدليل واذا لم يوجد الدليل جاز العمل بالحدس
والتوهم كالمشتبه عليه امارات القبلة يعمل بالوهم والحدس سلمنا الامر بالحكم لطريق لكن يجوز حصول طريق اخر
معقولا ويكون احدهما راجحا والا يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان لا على من لا يعلم به لان الامارات الراجحة انما
يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لا يطلع عليها فانه يمتنع ان يكون مكلفا بما لا ضعف اذ لا اشعر عقلا
فلا يكون مصيبا احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصيب الاخر العمل باضعفهما لحسنه بخلق الله في قلب من مصلحته
العمل بالاقوى الخاطر موجب المرجح ويسبعا الاخر عنها فيظن انها اقوى مع كونها في نفسها اضعف فيرجح لا
لا يمتنع ظن كون زيد في الدار وليس فيها والجواب الدليل موجود وهو الاجماع على وجود المرجح بامور حصر بعضها
خبالته ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل الصحيح والظاهر قوله غير العمل
بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا معذور رجحان القوي على الضعيف اذا لم يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق
المكلف والا لزم تكليف ما لا يطاق فيكون القدر المعتبر في حق المكلف متساويا لا راجحا وان امكن الاطلاع فان وجب
تحصيل العلم بذلك الرجحان الى اقصى الامكان كان من لم يصل الى معرفتها الى الاقصى تاركا للواجب فيكون مخطئا وان
لم يجب فهو محال لانه ان كان هناك حد متى لم يصل اليه لم يكن معذورا واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه وجب تخطيه
من لم يصل اليه ومن وصل اليه كان مصيبا وهو خلاف الاجماع اذ لم يدع احد حدا معينا في الاجتهاد يحث يخطئ القاصر
عنه ولا يعذر ويصيب الواصل اليه وان لم يكن هناك حد لم يكن بعض المراتب اولى بالتخطئة عنه يمكن بعض فاما
ان لا يخطئ اصلا فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع التقصير مصيبا وهو باطل اجماعا او يكون مخطئا الا
اذا وصل الغاية الممكنة وهو المطلوب ج المجتهد مستدل بامر على امر والاستدلال استحصال العلم بامور يستلزم
وجودها وجود المطلوب واستحصال العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال يتوقف على وجود
الدليل ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول فيتوقف ثبوتها
على ثبوت كلا المنتسبين فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجته
فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب نفس المتاخر عنه بمراتب وهو محال ب

المجتهد طالب فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا
لا يقال لا نسلم طلب المجتهد حكم الله تعالى بل غلبة الظن كمن قال له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت
العطب حرم وقبل الظن لا حكم لله عليك بل يتوجب حكمه عليك بعد حصول ظنك وهو طالب الظن دون الاباحة
والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان فانه حاصل بالظن الصادر عن النظر في امارة مخصوصة والنظر في
الامارة يتوقف على وجوده ووجودها يتوقف على وجود المدلول فطالب الظن متوقف على وجود المدلول بمراتب
فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار ه قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه
غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان بفهم الحق في الواقعة وهو يدل على عدم فهم داود والا
لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد حكم الله تعالى في الواقعة وان المصيب واحد اعترض بان المفهوم ليس
بحجة سلمنا لكن يدل انهما حكما في تلك القضية بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في
المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود وكان بهذا هو الفهم الذي اضيف اليه ويدل عليه قوله تعالى
وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة حكما وعلما سلمنا اختلاف حكمهما لكن يحتمل
انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان فصار ما حكم به
حقا متعينا بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب التفهيم الى سليمان و قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولولا ثبوت حكم معين في محل الاستنباط لما كان كذلك اعترض
بوجوب حملها على الامور القطعية دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله وما يعلم والقطع ما لا
اجتهادية لا علم فيها سلمنا ان المعنى بالاجتهاد لكن قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله يدل على
تصويب المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيهما ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل على انه الدلالة
فيهما على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم ز قوله تعالى ولا تفرقوا ولا
تنازعوا فتفشلوا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وهو يدل على اتحاد الحق في كل واقعة واعترض بان المراد النهي عن
التفرق في اصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن لان القائلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل
واحد من المجتهدين مامور باتباع ما اوجبه ظنه ومنهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في
الاجتهاد ح قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وهو صريح في ان الاجتهاد
له خطا وصواب اعترض بان العمل بموجب الخبر وان الحاكم اذا اخطا في اجتهاده فله اجر واحد غير ان الخطا عندنا في
ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسالة نص او اجماع او قياس جلي وخفي عليه بعد الجهد التام عنه وهو غير مخفي

في محل النزاع او فيما اذا اخطا في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب خطاه صدق الشهود وهم كاذبون او معالطه
الخصم لكونه الحن بحجته لا فيما وجب عليه من حكم الله تعالى ولهذا قال عليه السلم انما احكم بالظاهر انكم تختصمون
الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشي من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار
ط الاجماع على اطلاق الخطا في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان منه ومن ذلك حكم عمر بقضية فقال رجل بحضرته هذا والله الحق فقال عمر
ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما راه عمر فان يكن خطا فمنه وان يكن صوابا
فمن الله وقال لما ردت عليه امراة في المبالغة في المهر اصابت امراة واخطا عمر وقال علي عليه السلم في المراة التي
استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمن وعبد الرحمن بن عوف انما انت مودب لا نرى عليك شيا
ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها
برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وانكر ابن مسعود ورد على ابن عباس في
ترك العول وانكر عليهما القول به وقال من شا باهلته باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد
نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وغير ذلك من الوقائع الكثيرة الدالة على حكمهم بالتخطية من غير انكار
فكان اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطا في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن المجتهد اهلا للاجتهاد فيه او كان اهلا وقصر
او لم يقصر لكنه خالف نصا او اجماعا او قياسا جليا اما ما تم فيه الاجتهاد من اهله ولم يوجد له معارض مبطل
فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطا فيه يب القول بتصويب المجتهدين يفضي الى الجمع بين
النقيضين والثاني محال بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان احد المجتهدين قد يقول بالنفي والاخر بالاثبات او
احدهما بالحل والاخر بالحرمة فلو كانا حقا لزم الجمع بين المتناقضين يا الاجماع على تجويز البحث والمناظرة ولو كان كل
واحد مصيبا لم يكن للمناظرة معنى ولا فايدة لاعتقاد كل واحد حقية ما ذهب اليه ومخالفه واصابته فيه وفايدة
المناظرة اما معرفة صواب مذهب خصمه او رده عنه وفي الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني ارتكاب الحرام اذ رد المصيب
عما اصاب فيه حرام يب لو صح تصويب المجتهدين لوجب عند الاختلاف في الامر بالطهارة والنجاسة
ان يمتنع اقتدا كل واحد من المجتهدين بالاخر لاعتقاد المامومين صحة صلاة امامه يج القول بتصويب المجتهدين يستلزم
التناقض فان الشافعي لو قال لزوجته الحنفية انت بائن وكانا مجتهدين فانه بالنظر الى ما يعتقده من جواز الرجعة
يحل له الرجعة وبالنظر الى ما تعتقده المراة من تحريم الرجعة يحرم تسليم نفسها اليه وذلك يفضي الى التنازع الذي يمنع



وقعه شرعا وهو محال وكذا لو نكح امراة بغير ولي ونكحها الاخر بعده بولي فانه يلزم من صحة المذهبين حلها للزوجين وهو
وهو محال واذا استفتى العامي مجتهدين واختلفا اشتغل العامي بقولهما وتركهما ذكرا حدهما لعدم الاولوية يد
الاصل عدم التصويب ودوام كل محقق الا ما خرج عنه لدليل والاصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فيبقى
على حكم الاصل حالة ما في تصويب واحد هو معين للاجماع والاجماع فيما نحن فيه منع الحكم بتغيير اجمع
القايلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة بامور ا لو كان في الواقعة حكم فان لم يكن عليه دليل قطعي ولا ظني لزم تكليف ما
لا يطاق وان كان عليه ما يفيد احدهما وجب قدرة المكلف على تحصيله فيكون متمكنا من تحصيل العلم به او
الظن فالحاكم بغير حاكم بغير ما انزل الله تعالى فيكون كافرا وفاسقا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ويكون من اهل النار قطعا لانه تارك لامر الله تعالى
فيكون عاصيا والعاصي من اهل النار قطعا لانه تارك لامر الله تعالى فيكون عاصيا لقوله ومن يعص الله
ورسوله يدخله نارا خالدا فيها والاجماع على فساد هذه اللوازم فعلم انتفاء دليل الحكم لا بمثل هذه العمومات
بخصوصه لان ادلة الاحكام غامضة فالمكلف باتباعها حرج فيكون منفيا لقوله ما جعل عليكم في
الدين من حرج لانا نقول غموض ادلة الاحكام دون غموض ادلة المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها والتنبه
لها وكان الخطا فيها كفرا وضلالا فكذا هنا واذا بطل وجود الدليل وعدمه على تقدير ثبوت الحكم وجب القول
بنفيه ب لو كان هناك حكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه على تقدير وجود الحكم ان لم يوجد عليه دليل البتة كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وان وجد عليه
دليل فان لم يستلزم المدلول قطعا ولا ظاهرا استحال التوصل به الى المدلول وان استلزمه ظاهرا فان
لم يمكن وجوده بدون المدلول كان استلزامه قطعا لا ظاهرا وان امكن وجوده بدون المدلول في بعض الصور
واستلزمه في صورة اخرى فان لم يتوقف كونه مستلزما له على انضمام قيد اخر اليه لزم الترجيح من غير
مرجح لان ذلك الشي تارة ينفك عن المدلول وتارة لا ينفك عنه مع تساوي نسبة الوقتين وان توقف كان
المستلزم للمدلول هو المجموع لا ما فرض دليلا ثم ذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن المدلول استحال استلزامه
الا بقيد اخر ويتسلسل وان لم يمكن كان دليلا قطعيا لا ظاهرا لا يقال الدليل الظاهر هو الذي يستلزم كون
المدلول اولى بالوجود والاولوية غير منتهية الى الوجوب وهذا المعنى ملازم له ابدا لانا نقول لا تعقل
الاولوية من دون الوجوب لان العدم مع الاولوية ان امتنع كانت وجوبا والا امكن حصوله معها تارة
والوجود اخرى فرجحان احدهما على الاخر ان توقف على مرجح لم يكن الاول كافيا في الرجحان وان لم يتوقف

لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهذا الذي لا يستلزم الشي قطعا لا يستلزمه بوجه من الوجوه فثبت
ان لو وجد في الواقعة حكمه لكان عليه دليل قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انتفا الحكم ج
الاجماع على ان المجتهد مامور بالعمل على وفق ظنه ولا نعني بحكم الله تعالى الا ما امر به فاذا كان مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه وعمل به كان مصيبا للقطع على انه عمل بما امر الله تعالى به فكل مجتهد مصيب د
لو حصل في الواقعة حكم معين لكان غيره باطلا فيستلزم التالي امورا اربعة ا ان لا يجوز من الصحابة
تولية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذاهب لان التمكين منه تمكين من ترويج الباطل وهو غير جائز لكنه
قد وقع فان ابا بكر ولى زيدا مع مخالفته اياه في الجد وولى عمر شريحا مع مخالفته في كثير من الاحكام ب
يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك ج كان يجب نقض احكام مخالفيهم بل الواحد ينقض
حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى قضايا مختلفة ولم ينقل النقض د اختلفوا في الدما والفروج
والخطا في ذلك كبيرة فانه لا فرق بين ان يمكن غيره من تناول الباطل من القتل واخذ المال وبين ان يباشرها في كونه
كبيرا ووجوب تفسيق فاعله والبراءة منه ولما لم يوجد شي من ذلك علمنا انتفا الحكم لا يقال يجوز ان يكون
ذلك الخطا صغيرة فلم يجب الامتناع من التولية ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا انه كبيرة فلا
ان يقال انما يلزم هذه الامور لو حصل في المسايل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبه وتراجحت جهات
التاويلات والترجيحات صار ذلك شبها للعذر ومسقطا للاثم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بما روي عن
الصحابة من التصريح بالتخطية ولان الصحابة اختلفوا في العقد لابي بكر فقالت الانصار منا امير ومنكم امير
وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله عليه السلم الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطا البراءة والفسق فكذا هنا ولانهم
اختلفوا في مانع الزكوة هل يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم ولان ذلك على خلاف النص ومنع كونها
الاختلاف في الدما والفروج كثيرا فانه كما لم يمنع كون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبك جاز ان يكون الخطا فيها
صغيرا ومنع تساوي ما شرع القتل والغصب والتمكين منهما بالفتوى الباطلة فلم لا يجوز ان يكون تمكينه من ذلك
بما يشبه الدليل شبها لسقوط العقاب والتفسيق لانا نجيب عن ا بان الدليل على كونه كبيرا وكان خطا ان ترك
العمل بما امر به فيكون عاصيا فيستحق النار وعن ب ان تعارض الادلة وكثرة الشبه لا رجحان في العقليات
مع ان المخطي فيها كافر او فاسق وعن ج ان ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل يستفاد عن نقلهم
التصريح بالتخطية فلا بد من التوسع وقد تعذر صرفه الى كون الخطا صغيرا لما مر من فساده فتعين التوسع في
الاصرف ما نقلناه الى قسم وما نعلمه الحاصل فانا لا ندعي التصويب في كل الاختلافات في المسايل الفقهية حتى يضرنا

ما ذكرتم

ما ذكرتم ونحن لا نعني الخطا في كل الاختلافات فنفسر كم ما ذكرناه فيحمل التخطية على ما اذا وجد في المسالة نص قاطع
او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال واما الانصار فانهم لما سمعوا ذلك الحديث لاحدهم لم
يستحقوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسايل فان كل واحد من المجتهدين عرف حجة صاحبه واطلع عليها
فلو كان مخطيا لكان مصرا على الخطا بعد اطلاعه عليه قياس احد البابين من الاخر وهذا هو الجواب
ايضا عن اختلافهم في مانع الزكوة وقضية المجهضة وقوله لما جاز ان تكون المذاهب المختلفة في الدما
والفروج حقه فلم لا يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا قلنا قد بينا الدليل على كونه كبيرا فانه عليه السلم قال
من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله وهذا وامثاله مما
لا يحصى كثرة يدل على ان الخطا كبير ه لو كان المجتهد مخطيا لما حصل القطع بكون الخطا فيه مغفورا وقد
حصل فهو غير مخطي بيان الشرطية انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك الوقت اما ان يجوز
المخطي كونه مخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز كان كالساهي عن النظر الزايد فلم يكن مكلفا
بفعله فلا يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطيا وقد فرض مخطيا هذا خلف وان جوز كونه مخلا بنظر زايد
فاما ان يعلم في تلك الحالة انه مغفور له اخلاله بذلك النظر الزايد او لا يعلم فان علم لم يصح لان المجتهد لا يعلم
المرتبة التي اذا انتهى اليها عفي له ما بعدها لانه ان اقتصر على اول المراتب لم يعف له ما بعدها وما من مرتبة ينتهي
اليها الا ويجوز ان يعفى له ما بعدها ولا يميز له بعض المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك المرتبة لكان مغري
بالمعصية لعلمه بانتفا المضرة عليه في تركها النظر الزايد مع كونه مشتغلا فاذن لا يعرف تلك المرتبة واذا لم يعرفها
جوز ان لا يعفى له اخلاله بما بعدها من النظر وحينئذ يمتنع في كل مخط من المجتهدين انهم لم ينتهوا الى المرتبة التي
تغفر لهم ما بعدها وهو يتضمن تجويز كونهم غير مغفور لهم فظهر انه لو كان مخطيا لما حصل القطع بكونه مغفورا
له لكنه حصل القطع بذلك لانهم اجمعوا من زمن عصر الصحابة الى يومنا هذا على ان ذلك مغفور فعلمنا ان المجتهد
ليس بمخطي و قوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خير في تقليد اصحابه وقد كانوا مختلفين
في المسايل فلو كان بعضهم مخطيا في الحكم او الاجتهاد لكان قد حثهم على الخطا والصحيح وهو باطل ز
قال عليه السلم لما بعث معاذا الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم
يفصل بين حالة ولزمي فالمجتهد مصيب مطلقا ح لو كان الحق معينا لزم نصب دليل قاطع دفعا للاشتباه
الاشكال وقطعا للحجة المحتج كما هو المالوف من عادة الشارع في كل ما دعى اليه لقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان

قومه ليبين لهم وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو
كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم بفسق مخالفه ط الخلاف في ترجيح الادلة المتعادلة في المسائل الاجتهادية
بما لا يشتغل باثبات اصل الحكم ولا تعينه فدل على ان الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح فالدليل
على كل واحد من الحكمين قائم فكان حقا والجواب عن ا ان على الحكم دليلا ظاهرا لا قطعيا ولا يلزم الكفر
ولا الفسق قيل لان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه طلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى
ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطأ ولم يصل الى ذلك الحكم وظن شيئا اخر تغير التكليف
في حقه وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه وحينئذ يكون حاكما بما انزل الله لا بعين فسقط ما ذكره
من الاستدلال وهو الجواب عن ب لانا نعلم ان المجتهد بعد ان اجتهد وظن ان الحكم كذا فانه مكلف بالعمل بمقتضى
ظنه وحكمه تعالى في حقه ليس الا ذلك لكن يجوز ان يقال انه قبل خوضه في الاجتهاد كان مأمورا بذلك
الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه بعد الاجتهاد ووقوع الخطأ سقط التكليف عنه وما
ذكره لا ينفي هذا الاحتمال ولان هذه الدلالة منتقضة بما لو وجد نص في المسألة ولم يجده المجتهد بعد الطلب
ثم ظن بمقتضى القياس خلاف ذلك الحكم فان تكليفه حينئذ العمل بمقتضى ذلك القياس مع الاجماع على كونه
مخطئا في هذه الصورة فجوابهم جوابنا ومن المصوبة من منع التخطئة في هذه الصورة فالاصل في الجواب
عدم وهو الجواب عن ج لانه انما يعيب الرواة والنقلة لو عمل بغير حكم الله تعالى باعتبار حصول ظن
عدم الحكم المعين لكنه بعد الخطأ مكلف بالعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا بحكم الله فلا يلزم شيء مما ذكره
وفيه نظر فان الحكم تابع للمصالح لا للظنون والاثم يعمل بغير حكم الله باعتبار حصول ظن عن الحكم المعين بل
الحق في الجواب ان التكليف لم يتغير ولا يفسق من حيث العذر الحاصل له باعتبار انه مكلف باصابة
الحكم المعين مستندا الى الدليل الظاهر فلما حصل له ظن غيره لتقصير في اجتهاده اصاب الحق فاهمل شيئا
النظر باعتبار نوع هو تسبب ظنه انه فعل المأمور به وعن ه ان الرخصة التي عددها بحكم بكونه معفوا اما
بعدها هي الاتيان بما يقدر عليه من غير تقصير وعن و انه معارض بقوله عليه السلام من اجتهد واخطأ
فله اجر واحد وايضا فهو خبر واحد وما ذكرناه دليل قاطع ولا يحصل التعارض وهو الجواب عن ز
وعن ح لا مانع من اقتضاء الحكمة طلب ظن ذلك الحكم بناء على الادلة الظنية لا طلب العلم به فلا يجب نصب
دليل قطعي ولا يلزم حصول العذر وعن ط انه بعد تسليم ان الترجيح قد يكون عملا باشتمال الحكم فلا يمنع ذلك من اشتمال
جزء من الدليل وحينئذ لا يكون المرجوح دليلا ولو كان دليلا فلا نسلم وجوب ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح

في نفس

في نفس الامر **البحث الرابع** في القول بالاشبه وهذا انما يجيء على راي الامامية ومن وافقهم في ان
لله في كل مسألة حكما معينا وانما يأتي على راي المصوبة وقد اختلف القائلون بعدم الحكم فقال بعضهم بالاشبه
وهو انه وان لم يكن لله تعالى فيها حكم لكن لو حكم لم يحكم الا بكذا ونفاه المحققون وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه
ان كان هو العمل باقوى الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه واردا وقد فرض غير وارد هذا خلف وان لم
يكن اقوى الامارات موجودا لم يكن الاشبه ايضا موجودا لانا فرضنا الاشبه هو اقوى الامارات وايضا
ان كان الاشبه شيئا غير العمل باقوى الامارات استحال ان يكون متعينا للمكلف اذ لا قائل بوجوب حكم
في كل واقعة لو نص الله تعالى على حكم فيها لنص عليه مع كونه متعينا للمكلف وان كان مصلحة فان قلنا
بوجوب رعاية المصالح كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة وجب ان ينص الله تعالى عليه ليتمكن المكلف من استيفاء
تلك المصلحة وان لم يجب كما هو راي الاشاعرة جاز ان ينص على غيره فبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه
وان لم يكن مصلحة ولا مفسدة فهو انما يتمشى على راي الاشاعرة الذين منعوا وجوب رعاية المصالح والاحكام
وكل من قال بذلك قال انه لا يتعين عليه ان يحكم على وجه معين بل يحكم كيف شاء فيمتنع القول بالاشبه
احتج القائلون به بوجهين ا قوله عليه السلام ان اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر واحد صرح بالتخطئة وليست
لاجل مخالفة حكم واقع لانه لا حكم لله على ما لا حكم فيكون لاجل حكم مقدر وهو الاشبه ب المجتهد طالب فلا
بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وجب ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه
ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع انه تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه
دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه وكيف ينتقض برايه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته ولا سبيل
له الى اصابته **البحث الخامس** في فصل الشارع بين المجتهدين المختلفين اعلم ان القائلين بان
المصيب واحد اوردوا على المصوبة اشكالا وهو ان تصويب الكل يفضي الى التنازع بحيث لا يمكن حله كما
لو قلنا في الزوج لو قال للمرأة انت بائن وكانا مجتهدين ثم راجعها وكان شافعيا يرى الرجعة والمرأة حنفية
ترى ان الكنايات بوائن فهنا يمكن الزوج شرعا من مطالبتها بالوطء والمرأة مأمورة بالامتناع ولا يمكن قطع هذه المنا زعة
بمقال المصوبة هذا الاشكال وارد عليكم ايضا فان المحققين شاهدوا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب
ظنه اذا لم يعلم كونه مخطئا فهو وارد عليكم ايضا وطريق التخلص ان يسئل الحادثة ان نزلت بمجتهد واختصت
به عمل على ما يؤدي اليه اجتهاده فان تساوت الامارات فيها تخير بينها او يعاود الاجتهاد الى ان تظهر له
الرجحان وان نزلت بعامي فان كان يجري فيه الصلح كالاموال اصطلحا فيه او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد

وكان موجودا كان الامر واردا بالاجماع على وجوب العمل باقوى الامارات

واذا لم يجد رضيا من يحكم بينهما فاذا حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجز فيه الصلح كالمثلة المفروضة رجعا الى من
يفصل بينهما سوا كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما اولم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب
من يقضي بينهما وان كان مقلدا فان كانت الحادثة مختصة عمل على ما استقر عليه الفتوى فان اختلفوا عمل بفتوى
الاعلم الازهد فان استووا خير بينهما وان نزلت بغير عمل بكل ما تقدم في المجتهدين **البحث** السادس
في نقض الاجتهاد اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان في حق نفسه مثل ان يكون قد اداه اجتهاده الى جواز التزويج بغير ولي
او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيها فان كان الحكم الاول قد اتصل به حكم حاكم وقضا قاض
سوا كان المجتهد نفسه او غيره لم ينقض النكاح الثاني وكان صحيحا لان قضا القاضي لما اتصل به نفذنا كد فلا يؤثر فيه تغير
الاجتهاد محافظة على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا لان الحكم عند نا
لا يتغير بحكم القاضي وعدمه فان كان سابقا لم يتغير ولو ان كان غيره فلا يصير حكم القاضي ما ليس بحلال في نفسه
حلالا وان لم يتصل بحكم الحاكم لزمه مفارقتها اجتهادا الا كان مستديما لحكم الاستمتاع بها على خلاف معتقده
وهو يكلما يحرم بتحريمه وهو خلاف الاجماع وان كان قد امضى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان
الخلع فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد
المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو من اهله في جهة القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة
اخرى في اثنا صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضا القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر على ما
تقدم من الاشكال واما قضا القاضي فان كان قد خالف دليلا قاطعا كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص
فيه على العلة فانه ينقض اجماعا لظهور خطابه قطعا وان لم يكن قد خالف دليلا قاطعا بل اجتهد وحكم باجتهاده
فانه لا يجوز نقض حكمه والا لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او
حكم غيره لتغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم
الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم **البحث** السابع في انه لا يجوز ان يقول الله تعالى
للنبي او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب اختلف الناس في جواز تفويض الله تعالى الى المكلف ان يحرم
ويوجب ويبيح باختياره بان يقال له احكم بما رايت او بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه مطلقا
موسى بن عمران وقال ابو علي الجبائي يجوز ان يقال ذلك للنبي عليه السلم دون غيره وتوقف الشافعي في امتناعه
وجوازه وجمهور المعتزلة على الامتناع والسيد المرتضى وان جزم في صدر كلامه بالمنع وانه لا بد في كل حكم من دليل لا
يرجع الى اختيار الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب الا انه في اثنا دلالته يشعر باختيار

ذلك

ذلك في الحكم الواحد لا في الاحكام المتعددة احتج المانعون بوجوه **ا** من احاز هذا التكليف ان جعل الاختيار
ما انتم به المصلحة فهو محال لوجهين **ا** انه على هذا التقدير يسقط التكليف فانه اذا قيل له ان احترت فاعله
وان لم يختر فلا تفعله كان محض اباحة الفعل لا تكليفا واعترض بعض الكلام في حكمين يجوز الخلو عنهما بد
كالوجوب والتحريم **ب** الا انه لا ينفك من النقيضين فلا يجوز تكليفه بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف
تخيير الكفارات لتمكنه من الانفكاك عنها اجمع وان جعل الفعل مصلحة في نفسه لم يختاره المكلف لاختيار
التفويض حينئذ لوجوه **ا** اما ان يجوز التفويض في الحوادث الكثيرة او في حادثة او حادثتين والاول
محال للعلم القطعي بامتناع حصول الاصابة دايما على سبيل الاتفاق ولهذا لا يجوز ان يقال للامي اكتب
كتابا فانك لا تخط بيمينك الا ما طابق ترتيب الكتاب ولا ان يقال للجاهل اخبر بما شئت فانك لا تخبر
الا بالصدق والا لزم بطلان الاستدلال بالاحكام على العلم وبطلان الاستدلال بالاخبار عن الغيب على
النبوة فكما لا يجوز ان يقال له احكم فانك لا تختار الا الصواب واما الثاني وهو جوازه في القليل فانه وان
كان جايزا الا ان القول به خارق للاجماع فان كل من منع من الكثير منع من القليل فالفرق خارج عن الاجماع
وفيه نظر للفرق بين الكتابة المستفرة الى العلم المعرفة بالصنعة وبين الاخبار الغني عن تقدم علم
ولذا فرق بين الاختيار والاخبار المتوقف على علم المطابقة **ب** انما يحسن القصد الى فعل علم او ظن كونه
حسنا فلا بد ان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل ما دام لم يعلم عند الامكان المميز كان التكليف
باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق لانتفاء المميز موجود وهو قوله قد علمنا انك لا تختار الحسن
لانا نقول هذا يقتضي ان العلم بالحسن بعد فعله وبعد الفعل يزول التكليف عنه فالدور لازم لوجوب تقدم
المميز بين الحسن والقبيح على الاختيار والا لزم تكليف ما لا يطاق وقوله لا تحكم الا بالصواب انما يحصل معه
التمييز بعد الفعل والمتقدم لا يجوز ان يكون هو المتاخر وفيه نظر لان وجوب تقدم العلم او الظن بالحسن
على الفعل انما يثبت على تقدير حصول وقوع القبيح اما على تقدير عدمه فلا والجواز هنا منتف **ج** لو جاز ان يقول
احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز ان نكلفه بتصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل بل يفوضه الى اختياره
ولجاز ان نكلفه الاخبار بما شا فانه لا يخبر الا بالحق ولجاز ان ينصب في مسايل الاصول من غير اجتهاد
ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى من غير وحي نزل عليه وهو باطل اجماعا **د** لو جاز ذلك في
حق العالم لجاز في حق العامي **ه** وهو يدل على عدم الوقوع لو كان النبي عليه السلم مامورا باتباع ارادته
من غير دليل لما نهي عن اتباع هواه اذ معناه الحكم بكل ما يميل قلبه اليه من غير دليل لكنه قد نهي بقوله تعالى

ولا يتبع الهوى وما ينطق عن الهوى لا يقال انه اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان نصا على عصمته كلما يميل
قلبه اليه فلا يكون اتباعا للهوى لانا نقول فيبقى اتباع الهوى منه ممتنعا وفيه نظر لامكان ان لولا القول وفيما
علا ما حرمه و لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل لم تعلت لكنه قد قيل له عفا الله عنك
لم اذنت لهم وهو يدل على عدم الورع ايضا وفيه نظر لتوجه العتاب الى الامة ولان توجه بعد العتاب الى
فعل لا يمنع من التخيير في غير ذلك احتج موسى بوجوه ا نادى مناديه عليه السلم يوم فتح مكة اقتلوا مقيس
ابن صبابه وابن ابي سرح وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من تعلق باستار الكعبة فهو
امن لم يشفع عثمن في ابن ابي سرح بعفو عنه عليه السلم ولو كان قتله بامر من الله تعالى لم يقبل فيه شفاعة
احد الا بوحي اخر ولم يوجد اذ لنزوله علامات يعرفونها ولم يظهر في ذلك الوقت شي منها ب قال عليه السلم
بعد فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس
يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر ولم يكن الا استثناء بالوحي لعدم ظهور علاماته ج نادى مناديه عليه السلم
لا هجرة بعد الفتح حتى استفاض فيما بين المسلمين كذلك اذ قبل مجاشع بن مسعود بالعباس شفيعا
ليجعله مهاجرا بعد الفتح فقال اشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح د لما قتل النضر بن الحرث جائته ابنته فانشدت
حتى ابيات منها : امحمد ولانت صنو نجيبة : من قومها والفحل فحل معرق : ما كان ضرك لو مننت وربما
من الفتى وهو المغيظ المحنق : الى اخر الابيات فقال عليه السلم لو كنت سمعت شعرها ما قتلته وهذا انما
يكون لو كان القتل بغير وحي اذ لو كان بامر تعالى لقتله ولو سمع الشعر ه قال عليه السلم عفوت لكم عن
صدقة الخيل والرقيق واسناد العفو عن الزكوة اليه يدل على عدم الوحي فيه و قال ايها الناس كتب عليكم
الحج فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فقول ذلك ورسول الله صلى الله عليه واله ساكت فلما اعاد قال والذي
نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما وادعتكم ز اخر رسول الله صلى الله عليه واله العشا
ذات ليلة فخرج فرايته يقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلوة الى هذا الحين
ح قال عليه السلم اني عييت ان سال الله ان انبي لعله ان يسموا ابنا وابيح وتركه ط قال جابر لما قال رسول
الله صلى الله عليه واله ان ماعزا رجم قال هلا تركتموه حتى انظر في امره ولو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال
ذلك ى قال عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي الا فاشبعوا
منها يا قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه يب القياس على خصال
الكفارة فانه قد سبق ان الواجب واحد لانه تعالى فوضها الى المكلف لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فكذا

هنا

هنا يج الواجب في الكلت نفس المكلف المخرج عن الجهل فاذا قال له تعالى انك لا تفعل الا الصواب علم ان
كل ما صدر عنه صواب فكان متمكنا من الخروج عن الجهل فكان جائزا يد اذا اشترى عبد المثنى بمال
كان مسمى احدهما بالتحريم والاخر بالاباحة عند المشتبه فيهما ولا فرق في العقل بين حد يبعل ابهما سبب فانك لا
تفعل الا الصواب ويبنى ان يفعل ما يشتهي فانك لا تفعل الا الصواب يه قوله عليه السلم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة يو الاجماع على الصحابة في قول احادهم عن حكمه ان كان صوابا فمن الله ورسوله
وان كان خطا فمني ومن الشيطان اضاف الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه احد فصار اجماعا ولانا احاد الصحابه
كانوا يرجعون عما حكموا به ولا من غير انكار عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل من الشارع
لما ساغ ذلك منه ولوجب على الباقين الانكار عليه يز اذا جاز الحكم بالامارات الظنيه مع جواز الخطا فيها
جاز الحكم بما يعن المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن الصواب والجواب عن ا بوجوه العشرة التي
ذكرها موسى اولا باحتمال ان يقال ورد الوحي بها قبل تلك الوقايع شرطا كان يقال له اذا اشتهى احد
شيا فاستثن له وكذا باقي الصور بعدم اشتماله على نفيه جاز ان يكون بالعدم مع نص الواجب المخير عند الله تعالى
على ما تقدم والتقالت ان عليها لم يكن من جملة سنه حتى يكون داخلا في عموم الاية واما الاذخر فقيل انه ليس من
الخلا فلا يدخل في التحريم فاباحته لا استثناء والاستثناء من العباس في النبي عليه السلم كان موكلا وجوز
نزول الوحي بامرهم بالسواك السا وعند كل صلوة ان اجاب عليه السلم ذلك لاشتهاء الاستناد الا وامر الرغبة اليه
عليه السلم لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافة العفو الى نفسه يعني انه لم يأخذ صدقة الخيل
والرقيق منهم لا بمعنى انه اسقط لما روي عليه السلم ولو قلت نعم لوجبت لا تدل على استناد الوجوب الى قوله نعم
من تلقاء نفسه بل انه لا يقول ما يقول الا بوحي لما تقدم وجاز ان يباح له القتل وتركه في ابن ابي سرح والنضر وما من ان
اضافة الخطا الى احاد الصحابه لا يدل على ان من حكم منهم انما حكم من غير دليل بل انه حكم لدليل ظنه ثم ظهر له انه
غالط فيه ولو كان ذلك باعتبار اجتهاد ابيح لهم لم يشكوا في كونه صوابا ورجوع احاد الصحابة عما حكم به الى
غيره انما كان لظهور خطائه فيما ظنه دليلا ولا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في
الاحكام الشرعيه لان التعلي التخيير في خصال بخلاف التخيير في الاحكام ولا يلزم من الحكم بالامارة المستعملة للظن
الحكم بالاختيار من غير طرق معرفة الحكم واعترض الجاهلون بالوقف على ا من حج القائلين بجواز كون الاختيار مما
يتم به المصلحة ولئن فيه اسقاطا للتكليف لانه اذا قيل للرسول عليه السلم اذا اخترت الفعل فاحكم على الامة بالوجوب
او عرفت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف بل يكون مكلفا بامر الحلق بتعلق اختياره وفيه نظر اذ

البحث ام موضوعا من التكليف بامر الخلق وعلى قوله لا تخلوا المكلف عن الفعل والترك ان الحكم على
الخلق بالفعل او الحكم بالترك قد ينفك عنهما وفيه ما تقدم قالوا ويشكل بالمشتهي اذا اختلف المشتهيات
في العدد واحد يمنع عدم كونه الاتفاقي فان حكم المشتهيات في الماهية وحاله والاشياء التي ذكر نحوها كالكذب
وغيرها اذا كانت مثل هذه الحالة في التنازع امر العرف بين القليل والكثير الى دليل ومنعا الحكم فيها ولا
امنع القياس على ان القياس لا يفيد اليقين سلمنا عدم دوام الابتلاء لكن اذا لم يكن الاتيان ببعض الجهات
معلوم السبب بساير الجهات فان من الجائز ان يعلم الله تعالى ان مصلحة المكلفين اكل الطعام الحلو في
بعض الشهر ويعلم انهم حلفوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو واذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة
للمكلف طول عمره لم يكن جهله بكون الفعل مصلحة مانعا له في تلك الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاته
سلمنا بعد ذلك ان الحكم جار في القليل والاجماع ممنوع وعلى **ب** يمنع وجوب تقدم التمييز بين الحسن
والقبيح على الفعل لما تقدم في الجواب عن **ا** سلمنا لكنه حاصل هنا اذ التقدير امن المكلف من فعل القبيح
واي فرق بين نصب امارة قبل الفعل وبين جعل الامارة نفس الفعل فانه على التقدير يأمن الخطا
ولا يلزم ما قالوه من عدم الامن من فعل القبيح لعلمه بعدم الامارة وعلى **ج** و **د** ان الله تعالى لما نص في تلك
الصورة بان المكلف لا يختار الا الصواب علم قلت انه لا يجوز ورود الامر مقيدا بمحض ارادته ولا يلزم من عدم اللزوم
من ذلك عدم جواز السرايم عنه وعن **ه** و **و** ان قوله تعالى للنبي عليه السلم انك لا تحكم الا بالصواب
في زمان متاخر وما ذكره ورد في زمان مقدم فلا منافاة بين

# الفصل الثاني في التقليد وفيه

مطالب **الاول** في ماهية التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليد القلادة
وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وحينئذ فالرجوع الى
قول النبي عليه السلم والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي
بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قول النبي عليه السلم ووجوب الرجوع الى
حكم الاجماع لقول الرسول عليه السلم والايات الدالة عليه ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين للا
جماع عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا لعرف الاستعمال والنزاع لفظي واما المفتي هو
الفقيه وقد تقدم والمستفتي مقابله واعلم ان المفتي اما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا يكون فان كان
الاول فادى اليه اجتهاده لا يجوز مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قوم الى انه
لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني فان كان عاميا صرفا فقد اختلفوا في جواز التقليد له وكذلك اختلفوا

اذابلغ

اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد والحق ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد واذا تقرر هذا فان كل الاجتهاد
يجب ان يظهر الفرق بين المفتي والمستفتي وان كل من كان اعلم من غيره في مسئلة فهو مفتي بالنسبة الى ذلك الغير
مستفت وان لم يبلغ الى درجة المفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد واما ما فيه الاستفتاء هو المسائل
الاجتهادية من الشرعيات دون العقليات **المطلب الثاني** في المفتي وفيه مباحث **الاول**
في انه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد ام لا اختلف الناس في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد
يمكن تفويض الفتاوى اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم وجوزه اخرون اما الامامية فان الزمان
عندهم لا يجوز خلوه من المعصوم منه مع وجود التكليف لكنه لا يسمى مجتهدا لان الاحكام عندهم متلقاه
من الوحي او بتوسط منه واما المعتزلة القائلون بوجوب التكليف اوجبوا وجود مجتهد في كل عصر فيه
تكليف لاشتماله التكليف بالالطاف احتج المرجحون بوجوه **ا** قوله عليه السلم لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وفيه نظر لعدم الملازمة بين ا ركان الحق ووجود
المجتهد لجواز الاستناد الى قول المعصوم او ان يقال يجوز الاصابة دائما اتفاقا **ب** قوله عليه السلم وا
شوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون بعدي يهربون
بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وفيه نظر لعدم دلالته على وجوب وجود المجتهد
في كل وقت بل يدل على وجود قوم صلحا حال فساد الناس وليس ذلك من الاجتهاد في شيء **ج** قوله عليه السلم
العلماء ورثة الانبياء واحق الامم بالوراثة هذه الامة واحق الاشياء بارث العلم عنه عليه السلم وفيه نظر
لدلالته على استحقاق الارث للعلماء لا على وجوب وجود الوارث **د** التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض كفاية
بحيث يأثم الكل لو تركوه فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطاء والضلال وهو ممتنع
بما تقدم في دلائل الاجماع وفيه نظر اذ ترك الواجب على الكفاية فلا يتعقبه الاثم بان يظن كل طائفة قيام الغير
به لجواز في التنازع ذلك **ه** طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد
اليه في معرفة الاحكام لزم تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وهو ممتنع وفيه نظر لمنع حصر الطريق في
الاجتهاد واعترض الخصوص بالمعارضة بنقيضها لقوله عليه السلم بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا وقوله
عليه السلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله عليه السلم تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى
وقوله عليه السلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم

وفيه نظر لعدم دلالتها على خلو العصر عن مجتهد مع ان غزارة الاسلام قد تجامع وجود مجتهدين قليلين وكذا
قبض العلماء يصدق مع قبض الاكثر وشان العوام لعدم الاستقلال تبع المجتهد وانتها الحال الى الحالة بجامع قلة
المجتهدين كما يصدق مع عدمهم وعلى الاخير بان السعة في الدين والنا اهل الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر اذ
لم يكن اعتماد العوام على الاحكام المنقولة اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر الاول بالنقل المفيد
على الظن ولكن لا نسلم امتناع ذلك وفيه نظر لما مر من امتناع تقليد الميت واحتج المجوزون بان الامتناع ليس
ذاتيا لعدم المحال لو فرض واقعا ولا بغيره لاصالة عدمه **البحث الثاني** في تكرار الاجتهاد المجتهد اذا
اداه اجتهاده الى حكم ما واتى به ثم سئل ثانيا عن تلك المسئلة هل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا قال
قوم يجب تكرار الاجتهاد لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا لانه فعل
الواجب وخرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا
وقال اخرون بالتفصيل وهو انه ان كان ذاكرا للطريق الاول فهو مجتهد ويجوز له الافتاء كما لو اجتهد في الحال وان
نسيه لزمه الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد وفيه نظر لان غير المجتهد لا نظر له في الحكم وهذا قال لم
يجب عليه العمل بما ظنه ولان تجويز الاطلاع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا لو منع من العمل بما اداه اجتهاده
مع الذكر او النسيان لم يشتغل بالاجتهاد الا مع امكان التمسك بوجود المانع على كل تقدير اذا عرفت هذا
فلو اجتهد لم يمنع منه اجماعا فان اداه اجتهاده الثاني الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول واتى بالثاني وعرف
المستفتي اولا برجوعه عن ذلك القول لان المستفتي انما عمل على قوله فاذا تركه هو فقد انتفى ما عمل المستفتي بغير
موجب وقد روي عن ابن مسعود انه كان يقول في تحريم ام المراة انه مشروط بالدخول فذاكر الصحابة فكرهوا ان
يتزوجوا فرجع ابن مسعود الى المستفتي وقال سالت اصحابي فكرهوا **البحث الثالث** في
الافتاء عن الحكاية اختلف الناس في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين اذا
يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره
ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع والمقدم مثله
والشرطية ظاهرة وقال اخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وقال اخرون بالتفصيل وهو
وجهين ا قال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون اهلا للاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي
نقلنا وقادرا على التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة كان له الافتاء تمييزا
له عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع والفتوى وان لم يكن كذلك فلا ب قال الخرقي



ان حكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع مع خلافه بعد موته دون حياته
فلو قال انه لم يبق له قول لو قاس بتصنيف الكتب مع موت مصنفيها استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم
في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه واعترض بان الراوي اذا كان
ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد العقيد العالم الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل عند العامي ظن صدقه
فيظن ان حكم الله تعالى ما روي له والعمل بالظن واجب فيجب على العامي العمل به ولانعقاد الاجماع في زماننا
على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لعدم المجتهد في هذا الزمان والاجماع حجة وفيه نظر لان غير المجتهد
عامي فلا عبرة بالاجماع حينئذ وان حكي عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير
المحكي له العمل ايضا ولهذا ساغ للحائض الرجوع الى قول زوجها فيما يحكيه عن المجتهدين وان رجع الى حكاية
من يثق به فكذلك حكم السماع كما ان النبي عليه السلم كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب
القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان وجده بخط يعرفه جرى مجرى المكتوب عن حوالة المفتي في
جواز العمل به ولهذا كان عليه السلم يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق سلم بجواز العمل لكثرة ما يقع من الغلط
في الكتب وهذا هو الاجود عندي **المطلب الثالث** في المستفتي وشرائط الاستفتاء ومحله وفيه
مباحث **الاول** في العامي اتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد
وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وقال بعض معتزلة بغداد
لا يجوز ذلك الا بعد ان يبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها
كالعبادات الخمس لنا وجوه ا قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو
علم ايضا وفيه نظر اما اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلورودها عقيب ارسال
الرجال فيعود عليه ب الاجماع فانه لم تزل الصحابة والتابعون قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى
قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يسارعون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم
عن ذلك فكان اجماعا ج العامي اذا حدثت به حادثة كان متعبدا بشيء للاجماع وليس مجانا اجماعا بل لا بد من طريق
وليس البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لافضاء ذلك الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر في فروع المسائل
عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما
جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكفي البحث عن الدلائل الاصلية اجماعا
لو لزمه الاستدلال لم يكن حاله كالعقليات حينئذ د ان الصحابة لم يلزموا تارك طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهد

في اول كلا عقله ب تبعه ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما سننا ولا حال حدوث الواقعة والا لوجب عليه الكتاب
صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا
بخبر الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة وحينئذ تسهل الامر عليهم لانهم قالوا ثبت ان الاصل عقلا في الافعال
الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد في بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته تعمل بمقتضى ذلك الاصل
عملا به والا وجب البقاء عليه فالعامي اذا حدثت به نازلة وينبغي من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان
كان في غاية البلادة ينبهه المفتي على حكم العقل وكما ان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال في مسائل
الاصول وكذا لا يمنع من معرفة هذا القدر لانا نقول لان وجود نص قاطع المتن والدلالة يدركه بادنى التفات
من نبه المفتي وان لم يوجد تنبيه على حكم الاصل ثم المنع من التقليد يصعب عند من لا يرى العمل بالقياس
وخبر الواحد اما من يعمل بهما فلا صعوبة ولو منعا لمعاش عن ذلك لكان منعه عن وجوب النظر في مسائل
الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة كانوا لا يلزمون من
لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه لانا نقول الواجب في معرفة مسائل الاصول معرفة ادلة التوحيد
والنبوة اجمالا لا تفصيلا وهو سهل يحصل بادنى تامل بخلاف فروع الشرع المفتقر الى علوم كثيرة وبحث
شديد وانما يتم هذا الفرق اذا حصل الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل وهو باطل لان الدليل المركب من
مقدمات عشر مثلا ان حصلت مقدماته للشخص باسرها حصل العلم من غير زيادة لان العشر مستقلة
بالانتاج فتحصيل ضم اخرى اليها عوض فيه وان لم يحصل العلم باسرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالدليل
والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالمتمسك بالدليل لا يحصل الزيادة ولا النقصان كالعاطف
صاحب الجملة بكيفية الاستدلال على ثبوت الصانع بالحوادث المتجددة وهو باطل لان هذه الحوادث لا بد
لها من مؤثر وهو معلوم للعوام وذلك المؤثر مختار وهو غير معلوم لهم فانه ما لم يستند المؤثر الموجب
لم يجب استناده الى المختار ويقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال لعلمه يكون مقلدا في هذه المقدمة
مثل التسمية واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر لو استدل به على ثبوته من غير ان يبرهن
على انه من فعل الله تعالى دون خاصية نفس الرسول او خاصية دواء ونحوه او ملك او على انه تعالى فعله
لغرض التصديق لا لغيره كان مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجة فيبطل الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل
فلم يبق الا ان يقال ادلة الاصول على التفصيل سهل وهو مكابرة او انه يجوز التقليد فيها فينتفي الفرق
الفرق بينهما احتج المانعون بوجوه ا قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والتقليد قول بغير

العلوم

العلوم فكان منهيا عنه ب انه تعالى ذم المقلدين في قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون فلا يكون جائزا لقبح الذم على الجائز ج قوله عليه السلام طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فبقي العلم بفروع الشريعة داخلا فيه د القول
بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا ه قوله عليه السلام
اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا و التقليد ارتكاب لما لا يؤمن معه الخطا والضرر
فيكون منهيا عنه بيان ذلك انه لا يامن فسق من قلده وكذبه وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي
باتباع الخطا والكذب والفسق وهو غير صادر عن الشارع الحكيم ز لو جاز التقليد في الامور الشرعية
لجاز في مسائل الاصول والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لجواز التقليد هناك ليس
الا حصول الظن بوجوب صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المعنى ثابت هنا بعينه فيجب الاكتفاء
بالظنون في الاصول والجواب عن ا التمسك بالظواهر الى غير الحلي كالامور الوسعية [illegible]
ولو سلم الخطاب بات وخبر الواحد والقياس لجوزوا العمل بهما ويتقض بالشهادة والايدي [illegible]
الالزام فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن وهو غير بما ليس بمعلوم ولا بد من [illegible] احدهما الدين
في الله دليل على تعيين اتباع احدهما فان الواجب حملها على ما لا يعلم [illegible] العلم وعن ب
بالحمل على ذمه التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بين الادلة وعن ج انه متروك بالاجماع في صورة
النزاع فان الناس بين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان
العلم [illegible] وعن د بمنع دلالته على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب
فلا يلزم دخول صورة النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن و
انه مشترك الالزام فان العامي وان اجتهد فلا يامن من وقوع الخطا فيه بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته
وعن ز لما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن واما عدم جواز التقليد في مسائل
الاجتهاد وغيرها فلانا لو كلفناه التفصيل بين الامرين لكنا قد الزمناه بان يكون من اهل الاجتهاد
ليعرف الفصل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه واحد فيجوز
التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد
والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا يامن في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من
المفتي او تركه ومن الافتاء بغير ما اداه اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما في فتيه

قلنا فلكذا الامر في صورة النزاع **البحث الثاني** في غير العامي الرجل الذي نزلت به الواقعة ان كان عاميا
صرفا وجب عليه الاستفتاء كما تقدم وان كان عالما فاما ان يبلغ رتبة الاجتهاد او لا والثاني يجوز له الاستفتاء
على الاقوى والاول اما ان يكون قد اجتهد او لا فان اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد غيره
وعمل بظنه اتفاقا وان لم يجتهد لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقال احمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز للعالم ان يقلد العالم مطلقا وعن الشافعي في ذلك روايتان
وفصل اخرون وذكروا فيه وجوها ا قال الشافعي في القديم يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز
تقليد غيرهم ب قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ج قال بعض العراقيين يجوز التقليد
فيما يخصه دون ما يفتي به د قال ابن سريج يجوز ان يقلد فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد
لنا وجوه ا انه مامور بالاعتبار ولم يات به فيكون عاصيا ولا يستفتي بالعامي لعجزه فيه ب انه متمكن
من الوصول بنفسه الى حكم المسئلة فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطا
المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه لا يقال المعتبر في الاصول اليقين ولا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع
المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد في الاصول دون الفروع ج فينقض
ما ذكرتموه بقضاء القاضي حيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا يجب للتقليد سوى حصول
العلم من غير حجة وسمعه بالقرب من الرسول عليه السلم فانه يجوز له سؤال الواسطة مع تمكنه من سؤاله عليه السلم
لانا نجيب عن ا بانا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته والدليل حاصل فوجب عليه تحصيله
حذرا من الخطا المحتمل وهذا المعنى حاصل في مثلنا للمكلف والدليل المعين لظن الاقوى حاصل فوجب عليه
تحصيله احترازا عن الخطا المحتمل في الضعيف وعن ب ان الدليل لما دل على عدم نقض قضاء القاضي
بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل لذلك الدليل وعن ج منع الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول
عليه السلم احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده لا يعلم
فجاز له السؤال ب قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر
لنفوذ امرهم على الامراء والولاة ج قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب الحذر عند انذار الفقيه مطلقا فيتناول
العالم كالعامي د اجماع الصحابة عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن ابايعك على كتاب الله وسنة نبيه
وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر عليه احد من الصحابة الحاضرين لا يقال ان عليا عليه السلم خالف فيه لانا
نقول انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبل ولكن لا لوجوبه حتى يصرح بذلك ه حكم الشرع عند الاجتهاد [illegible]

العالم

العالم به تقليد العالم كالعامي لجامع وجوب العمل بالظن المستند الى قول المفتي و الاجماع على قبول خبر الواحد
عن المجتهد بل عن العامي ووجوب عمل المجتهد به اعتمادا على عقله ودينه وهنا قد اخبر المجتهد عن مقتضى
اجتهاده بعد بذل الجهد فجواز العمل به اولى ز اذا ظن المجتهد العالم بقول مجتهد اخر فقد ظن حكم الله تعالى
فلذلك يحصل ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون والجواب عن ا ان الامر يقتضي
وجوب السؤال وهو منفي في حق العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب السؤال عن المجتهد بعد اجتهاده لانه بعد
الاجتهاد غير عالم بل ظان وهو منفي بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه فيحمل على السؤال
عن وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم هنا يحتمل ما يشمل العلم والظن سلمنا لكن المسئول اهل الذكر
اي العلم والمسئول هنا ليس بعالم فامتنع السؤال لتغايرهما وعن ب بمنع عموم وجوب الطاعة على كل من
وان دل على وجوبها مطلقا يحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ولو دلت الاية على ذلك ولـ
صورة النزاع لوجب التقليد وهو منفي اجماعا وفيه نظر لان الغرض بالاية انما يتم بالتعميم ولان الفعل
عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل وبمنع الاجماع على وجوب عدم التقليد مع علم
التمكن من الاجتهاد لفسق الرفقة ولغير ذلك من الاعذار وعن ج انه لا يدل على وجوب الحذر عند انذار
عند كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل برواية وفيه نظر لان الانذار عقيب التفقه انما يفهم
منه الافتاء وعن د يحتمل ان يكون المراد من نهي الشيخين طريقهما في العدل وعن ه بالفرق فان العامي
عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم وعن و ان المفتي ربما نسي اجتهاده على خبر الواحد مادام تمكن المجتهد
ولا كان احتمال الغلط فيه اقل مما اذا قلد غيره وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده او مساويا
او اضعف وعن ز ان مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يصرفنا عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية
توجب العدول عنه **البحث الثالث** في شرائط الاستفتاء الاجماع على انه لا يجوز الاستفتاء من اي كان بل
يجب ان يعلم المفتي وصفين ا الاجتهاد ب الورع والواجب على المستفتي الاجتهاد التام في معرفة المجتهد والورع
بل يكفيه السماع الظاهر وذلك اذا راه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع الخلق عليه والانقياد
الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سواله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين
وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات واذا تعدد المجتهدون فان اتفقوا على الحكم وجب
على المستفتي العمل به وان اختلفوا وجب على المستفتي العامي الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع لان ذلك طريق
الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد وهو قول جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن سريج

من الناس بعضه والعمال منهم والكتاب العزيز يدل عليه وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى وقال الاخرون كالقاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد
بل يتخير في الرجوع الى من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام في ترك النظر في احوال العلماء
وهو ممنوع فاذا اجتهد فان ظن الاستواء مطلقا تخير في تقليد من شاء كالدليلين المتعارضين ولا
ترجيح وقيل بعدم جواز وقوعه كما لا يجوز استواء امارتي الحل والحرمة وقيل يسقط التكليف لانا جعلنا
له ان يفعل ما شاء وان ظن الرجحان مطلقا تعين عليه العمل بقول الراجح كما لو حصل للمجتهد رجحان احدى
الامارتين وان ظن رجحان كل منهما على الاخر باعتبار ففيه صور أ ان يتساويا في الدين ويتفاضلا في العلم
فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لرجحانه ورجحانه ولهذا يقدم في الصلاة ولان ظن اصابته للحق اقوى فيتعين
العمل بقوله وقيل يتخير بينهما وليس بمعتمد ب ان يتساويا في العلم ويتفاضلا في الدين فالاقرب الاخذ بقول
الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد
الذي هو العلم ج ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه
لا من دينه وقيل يرجح بقول الادين والوجه الاول لا يقال العامي ربما اعترف لظهور تقدم المفضول على
الفاضل ويتعين من بعض المشتغلين فتح عليه الاجتهاد ممن سلف والصحابة رضي الله عنه وعن اجماع الاربعة
فانه لو جاز ان يحكم بعدم تعيين في ترجيح بعض العلماء على بعض فليجز ان يحكم في المسئلة بما يقع له ابتداء اذ
لا فرق بين الامرين لانا نقول انا ارجعنا بالاجتهاد في معرفة الافضل استفادة من تواتر الاخبار على
الفاضل بانه افضل ومن اذعان المفضول له ومن الامارات الدالة عليه والتواتر لا يختص دون العامي
نقل العلم فهو مسلم ونحن نشترط ذلك ونوجبه اما ما عدا ذلك فلا تذنيب اذا اتبع العامي بعض
المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه
عندي جواز العدول الى غيره في مسئلة لا يتعين له وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا
فمنهم من جوزه وهو الوجه عندي اذ العلماء لو اوجبوا في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم المسئلة في
جميع الاحكام بل شيوع الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان
ذلك واجبا لما سوغوا السكوت عنه ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص
معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا في الثانية بل لعدم الربط بينهما ومنعه بعضهم من ذلك وليس بجيد
اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي او ابي حنيفة او غيره وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل



له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فجوزه قوم لان التزامه بمذهب معين غير
ملزم له ومنع منه اخرون لانه بالتزامه المذهب صار لازما له كما لو التزم بمذهبه في حكم حادثة وقيل
ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من
اتباع غيره فيها هذا خلاف الجمهور اما الامامية فلما كانت الامامة عندهم ركنا في الدين واصلا من اصوله
لم يجز التقليد فيها واوجبوا اتباع ائمتهم ومن تلا من معالمهم خاصة في كل الاحكام

## البحث الرابع

في محل قد بينا انه يجوز التقليد في المسائل الفرعية الاجتهادية على وقوع الخلاف فيه واما المسائل الاصولية
فالحق انه لا يجوز التقليد فيها بل اصول الدين كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع والنبوة والعدل وغيرها
للمجتهد والعامي بل يجب على كل واحد منهم النظر والبحث خلافا لعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية
والتعليمية حيث ذهبوا الى جوازه بل ربما ذهب بعضهم الى وجوبه لنا وجوه أ ان تحصيل العلم في اصول
الدين قد كان واجبا على النبي عليه السلام فيكون واجبا علينا اما الاولى فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
واما الثانية فلقوله فاتبعوه وغيرها من الادلة الدالة على وجوب التاسي لا يقال يمنع امكان ايجاب العلم بالله تعالى
لان المامور ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون عالما بامره وحاله ما يمتنع ان يكون عالما بامره يمتنع كونه
مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عالما به استحال امره بالعلم به لاستحالة تحصيل الحاصل
لانا نقول قد بينا ان الحق ان وجوب المعرفة والنظر عقلي لا سمعي ودلالة السمع للمطابقة والتوكيد
ب ان الله ذم على التقليد في مواضع متعددة خرج عنه التقليد في المسائل الفرعية لمشقة الاجتهاد
فيها فيبقى ذم التقليد في المسائل الاصولية ج الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم المحق من غيره
بالنظر والاستدلال على ان ما يقوله حق وصواب فاذن لا يجوز له التقليد الا بعد الاستدلال واذا صار مستدلا
امتنع كونه مقلدا اعترض بالمعارضة بالتقليد في الامور الشرعية فانه لا يجوز له تقليد المفتي الا اذا كان المفتي
قد افتاه بناء على الدليل الشرعي وان اكتفيت بالظن وان كان المفتي مخطيا لحط ذلك الخطا عنه فليجز مثله
في مسائل الاصول وفيه نظر للفرق بين الخطا في المسائل الاصولية والفرعية فان الخطا في الاولى يقتضي التكفير
بخلافه في الثانية فساغ في الثانية ما لم يسغ في الاولى د النظر واجب لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض الاية قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والتفكر فيها فيكون
واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون حراما ه الاجماع على وجوب المعرفة وما يحصل عنه ونفى التقليد
ليس طريقا الى المعرفة لان تقليد من ليس بمعصوم لا يوجب العلم لجواز الكذب عليه ولانه لو افاد التقليد

العلم لزم اجتماع الضدين على تقدير علمه من يعتقد الحدوث ومن يعتقد العدم ولان العلم الحاصل عن التقليد ليس
ضروريا لعدم الاشتراك فيه ولا نظريا لعدم دليله احتج المخالف بوجوه ا انه عليه السلم لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر
من التلفظ بالشهادتين وكان يحكم باسلامه بل كان يتلفظ بهما وما ذاك الا للتقليد ب معلوم ان بعض العلوم لا
تحصل الا بعد الممارسة الشديدة والبحث الطويل ولكن الصحابة لم يمارسوا شيئا منها فيتعين اعتمادهم على التقليد
ح انه عليه السلم لم يسأل احدا ممن تلفظ بكلمتي الشهادتين هل علمت حدوث الاجسام اولا وهل علمت انه تعالى قادر اولا
الى غير ذلك من المسائل فعلم ان حصول هذه المسائل غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما د النظر غير واجب للنهي عنه
في قوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال ولانه عليه السلم راى الصحابة يتكلمون في مسئلة
القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا ولقوله عليه السلم عليكم بدين العجائز والمراد
ترك النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام مطلقا ولو وجد
ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه ولانه لم ينقل عن النبي عليه السلم
ولا عن احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك النظر بل حكموا باسلامهم واقروهم على جهلهم ه
النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون اولى و الاصول اعظم من
الفروع واحق بالاحتياط فلما جاز التقليد في الفروع كان الجواز في الاصول اولى ز الاصول والفروع سواء في التكليف وقد جاز التكليف
في الفروع فليجز في الاصول والجواب عن ا انه ليس يطلب النظر الا كما بالشهادتين لوروده الامر بالنظر والفكر كما في قوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وفي قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وقل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو
الالباب الى غير ذلك من الآيات وعن ب نظر الصحابة لسلامة اذهانهم وقوة فهمهم ومن تعاطيهم وتشبث ذكائهم
لا يحتاجون الى نصب شديد في ادراك معارفهم فلذلك لم يحتاجوا الى الطلب الطويل المشبع وعن ح نظر الاحتمال
ان يكون عليه السلم علم من حال العالم شرائط الاسلام وانه كان يحصل منه ذلك بالتمرين ثم يبينه له بعد وقت ما يحتاج
اليه من المعارف وعن د بان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ولم يرد الجدال
بالحق وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال مطلقا منهيا عنه لما امر به والنظر
غير منهي عنه لوروده الثناء على فاعله في قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض ولم يثبت اسناد قوله عليكم
بدين العجائز وان ثبت حمل على ارادة التفويض الى الله تعالى ولم ينظر الصحابة لانهم لم يتسع لهم الجهل بمعرفة الله تعالى وهذا
يكون الواحد المنفصل منهم وهو باطل اجماعا اذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو بالاستدلال الا انه لم ينقل المناظرة
عنهم ثم ذلك لانهم قاموا على المطالب الحقة وصح عقائدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك بخلاف مسائل الفروع لتفاوت الظنون

وهي

وهي حاصلة لهم وسواء علم بذلك النبي عليه السلم والصحابة ومن بعدهم على العوام ترك النظر لحصول المعرفة
الواجبة لهم وهي المعرفة المستندة الى الدليل وعن ه ان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل
او الانتهاء الى من يعتقده عن نظر لا سبيل الطرد فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة اخرى وهي احتمال كون المقلد
فيما اخبر المقلد بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره وعن و ان المطلوب في الاصول القطع
واليقين وذلك لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المطلوب فيها الظن وهو جواب ز

## الفصل الثاني

في التعادل وفيه بحثان **الاول** في جواز الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتنافية بالنفي والاثبات
لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفسهما لزم حصول مدلوليهما وهو
يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل
وجوزه الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه
التخيير وعند بعض الفقهاء انهما يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين منافيين نبين
والفعل واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد
كوجوب التوجه الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والقول في تعادلهما اما بالنسبة الى مجتهدين فانه جائز مطلقا
ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فمتعلق بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا اما جواز
الاول فالوجدان دال عليه اذ لا يمتنع ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق بحيث لا يتميز
احدهما عن الاخر بمزية في ذلك واما جواز الثاني فلقوله عليه السلم في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل
خمسين حقة فمن ملك مائتين يخير في اخراج ايهما شاء لانه بايهما فعل اتى بالواجب ولانه لو وجد لاحدهما والمصلي في
الكعبة يخير في استقبال اي الجدران شاء والولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا
ماتا ولو صرفه الى واحد منهما عاش دون الاخر فانه يتخير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين
نقيض ايجاب احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا عن الاخر واما عدم وقوع الاول شرعا فلانه
لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال والا لزم اباحة الفعل وحظره في وقت واحد
لمكلف واحد وهو محال او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما كانا في نفسهما عبثا لا يمكن العمل بهما لانه كان وضعهما
عبثا وهو غير جائز على الله تعالى او يعمل باحدهما دون الاخرى فاما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح
فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي ولا على التعيين وهو يقتضي العمل باحدى الامارتين لانا اذا خيرناه بين الفعل
والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه

لتعارض وجوه أ يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او اخذ بالاولى ب لم لا يجوز اقتضاء
التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن
متى اخذت بامارة الاباحة فقد ابحت لك الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمته عليك وليس هذا اذنا في
الفعل والترك مطلقا بل هو اباحة وحظر في حالتين متغايرتين كالمكلف المخير في التمام والقصر في احد الاماكن
ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما بشرط قصد الترخص وكذا
من عليه درهمان اذا قال له المالك تصدقت عليك بدرهم ان قبلت وان ابيت فالاثنين اخذتهما منك عن الدين
الواجب فان شاء قبل الصدقة ودفع درهما وان شاء دفع الدرهمين عن الواجب فكذا هنا اذا سمع المكلف قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين المملوكتين او يحمل الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى
الا ما ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما اية وحرمتهما اية ج سلمنا لكن هذه الدلالة تتم عند تعادل امارتي الحظر والاباحة
واما عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح فدل على امتناع التعادل
عموما ولا لكل الصور د سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعمل على الاصل لجواز ان يكون لله تعالى
فيه حكمة خفية لا نطلع عليها ه التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع التعادل بحسب
اذهاننا فاذا نفي العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا و بتقدير ما ذكرتم يجب اذا
افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالتحريم واستويا عند المستفتي فانهما بالنسبة الى العامي كالامارتين والجواب
عن أ ان جاز الترجيح بالاحوط او بالاخف فوجوده ينفي التعادل وان لم يجز بطل كلامكم وعن ب ان الحكم بالتخيير
اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه واذا حصل الاذن في الفعل لا مع حرج فلا نعني
البتة وهو معنى الاباحة قوله الفعل محظور بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا
قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة انما قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا التحريم عن ماهية
الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم يرفع الحرج كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى
وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد ما وقامت امارة
الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره
وعلى تقدير ما ذكره تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانهم لما قالوا لو قصد الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل
كان معناه ان امارة الحرمة ناصة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة ناصة على اباحة هذا الفعل
حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان ما قامتا على شيئين متنافيين عموما بل لا على شيء واحد وكلامنا في امارتين

قامتا

قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان عنيتم بالاخذ باحدى الامارتين اعتقاد رجحانها
فهو باطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان ففي هذه
الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما حتى يمتنع
الفعل لا محالة كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك كالامر في ايجاب ما تحقق
وقوعه او النهي عن وقوع ما يجب وقوعه وان لم يكن جازما جاز له الرجوع فاذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو اراد
الرجوع عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك وعن ج انه لا قائل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي
الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصل الاباحة كان
ذلك قولا بنفيهما معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل البتة وعن د ان المقصود من وضع الامارات التوسل بها الى
المدلول فاذا كانت في ذاتها بحيث يمتنع التوسل بها الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث وهذا الحال
ونمنع التعادل في انكارنا لان الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثا نعم لما قصرنا في النظر لم نطلع عليه اما اذا
كان الرجحان ممتنعا في نفس الامر كان الوضع عبثا واما ه فوقوع الثاني فلما تقدم من الصور وامتنع المانع من التخيير بالاخلال
وجوب كل من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يتوقع الاخلال به والتخيير [illegible] ويقتضي تجويز الاخلال به
فالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين والجواب اما وجوب الفعل فيقتضي وجوبه فقط والمنع من الاخلال به على كل حال
موقوف على عدم الدلالة على ما يقوم مقامه وحينئذ لا يكون التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين وفيه نظر اذ مقتضى
الوجوب المنع من التخيير تذنيب التعادل ان وقع للانسان في عمل نفسه تخير وللمفتي تخيير المستفتي في العمل بايهما شاء
كما له في حق نفسه والحاكم يعين لانه نصب لقطع التنازع وتخيير الخصمين يمنع باب المخاصمة لان كلا منهما
يختار الاوفق له بخلاف المفتي ولا يمتنع عقلا ان يقضي الحاكم بحكم احدى الامارتين في قضية ثم يقضي بالاخرى في غيرها
الا ان يمنع منه مانع شرعي كما روي انه عليه السلام قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وما روي عن عمر
انه قضى في مسئلة بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي محمول على ان لا يكون ذلك لتعادل الامارتين بل لانه ظن
في الاول قوة امارة وفي الثاني قوة اخرى **البحث الثاني** في تعدد اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد
قولان في مسئلة واحدة فاما ان يكون في موضعين بان نص في كتاب على تحريم الشيء وفي اخر على تحليله او في موضع واحد
والاول ان علم التاريخ كان الثاني رجوعا عن الاول ظاهرا وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع عن
واحد منهما بعينه للمجتهد به بل يحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه وان كان الثاني بان نص في موضع واحد
في المسئلة قولان فان عقب بما يشعر بتقوية احدهما كان ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس الا ما يرجح عنده وان لم يعقب

قال بعض الناس انه يتعين التخيير وهو باطل لما تقدم ولانه حينئذ يكون له في المسئلة قول واحد وهو التخيير لا قولان
بل الوجه دلالة ذلك على توقفه في المسئلة ولم يظهر له وجه رجحان والموقف في المسئلة لا يكون له قول فضلا عن القولين
اما اذا لم يعرف قوله في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فالظاهر انه ان لم يكن بين المسئلتين فرق عند ان يذهب اليه
ذاهب كان قوله في احدى المسئلتين هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق لم يحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها
لجواز ان يذهب الى الفرق اذا عرفت هذا فقد وجد للشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله ولغيره من الفقهاء اقوال مختلفة
في مسئلة واحدة ويحمل على وجوه | ا انه يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي الحديثة غيره ويعلمها المتاخرون ويجعلونها
قولين ويكون المتاخر ناسخا وهو يدل على قوة دينه وسلامة طبعه لانه يدل على اشتغاله بالطلب في كل وقت وانه متى
ظهر له شيء من امور الدين اظهره ولم يتعصب لما قاله اولا ولا يرجع عنه ب ان يتحد الموضع فيذكر في كتاب واحد
قولين وينص على الترجيح كقوله عقيب ذكر القولين وهذا اولى او انسب بالحق او بما قولناه او يفرع على احدهما ويترك
التفريع على الاخر وهو يدل على ان ما يفرع عليه اقوى عنده ج ان يذكر في المسئلة قولان ولا يبين الترجيح ويحمل وجوها | ا ان
يكون البعض الناس قد ذكرها للتنبيه على ماخذها وايضاح الغرض فيها لكل منهما وتعليلها والا لو لم يذكرها لتعطل
الافتي باحدهما اذ قد يتقوى احدهما عند بعض الناظرين ولا يمكنه القول به لظنه انه قول حادث خارق للاجماع فلو
علم ان قد قيل به لم يخرق الاجماع ب لعل المراد احتمال قولين يمكن ان يقال بهما فايل القول بهما وبطلان ما عداهما فانحصر
منهما على ما يمكن الا السابع في التخمين عليهذا ارادنا المذكور دون ساير الوجوه الممكنة وكما يقال لم تر الخير الا منكر وهو في الدلالة
قاطع على ان الصلاحية كذا هنا واعلم ان الخلاف في امكان اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في مثل
مختلفين كوجوب الصلوة وتحريم الربا وفي امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي تعامل بينهما في شيء واحد كالتحريم
ووجوب الحد ونحوه وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالطهر والحيض او فعلين غير متضادين
كخصال الكفارة واما اعتقاد حكمين متنافيين في شيء واحد على سبيل البدل ففيه الخلاف

**الفصل الثاني** في التراجيح وفيه مطالب **المطلب الاول** في مقدماته وفيه مباحث **الاول** في ماهيته الترجيح تقوية
احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف انما قلنا احد الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا
بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل منهما اذ لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق ويدخل فيه ما عدا عن ايراد احدهما
للدلالة على المطلوب مع ان وصفهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر فقولنا اقوى ان احد الصالحين اقوى عما يصلح
للدلالة ولعدمه يصالح دون الاخر فان الترجيح انما يتحقق مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية لهما
او لاحدهما وقولنا المتعارضان ليخرج الصالحان اللذان ليس بينهما تعارض فان الترجيح انما يطلب عند التعارض

وهو علم

٢ وهو لم يتعلم

وهو عام للتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في اصل الحكم المختلفة في التفاصيل وللمتعارضين
مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصيغ المختلفة فيها نفيا واثباتا ودون ما يوجب العمل باحدها
ورجحان الاخر احترازا عما اختص باحد الدليلين عن الاخر من الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل له في التقوية
والترجيح

**البحث الثاني** في جواز الترجيح المجمعون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح
وانكره بعضهم لنا وجوه | ا الاجماع على وجوب العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين فانهم قدموا خبر التقاء
الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عائشة انه
كان يصبح جنبا وهو صائم وقوى علي عليه السلم خبر ابي بكر وكان لا يحلفه وكان يحلف غيره من الرواة وقوى خبر
ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري ب اذا تعارض الظنان ثم رجح احدهما تعين العمل بالراجح عرفا
فكذا شرعا لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ج لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وهو قبيح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح د تقرير النبي عليه السلم معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم
بعضها على بعض احتج المنكرون بوجهين | ا ان قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر يقتضي عدم
الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر وحصل فيه الاعتبار ب لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر
في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجود هنا والجواب انما ذكرناه دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فلا يعارضه
على ان غاية الاية دلالتها على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح والخبر يدل على
جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون
راجحا من جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه ويمنع نفي الترجيح في باب الشهادات فانه يقدم عندنا قول الاربعة على
الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادات ربما كان مذهب اكثر الصحابة وقد اتفق معهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة
دون الشهادات

**البحث الثالث** في محله الترجيح لا يجري في الامور اليقينية لوجوه | ا الدليل العقلي انما
يحصل لو كانت مقدماته ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك اما واحدة او متعددة
وهذا التابع عند اجتماع علوم اربعة | ا العلم الضروري بصحة تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك ب
العلم الضروري بصحة تركيبها ج العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها د العلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا
فهو ضروري وبعد العلوم الاربعة تستحيل حصولها في النقيض معا والا لزم القدح في الضروريات واذا استحال
ثبوتها انتفى التعارض ب الترجيح هو التقوية والنقص لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على وجه ما

كان ظنا لا علما وان لم نقاربه لم نقبل المشوبه اعلم من مجوار كون احد اليقينين اجاج الترجيح اما يكون بين معارض

وهو غير متصور في القطعي لان المعارض له لا يجوز ان يكون قطعيا والا لكان العمل بهما جمعا بين النقيضين وتركهما رفعا

للنقيضين والعمل باحدهما دون الاخر ترجيحا من غير مرجح ولا ان يكون ظنا لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع

وامتناع طلب الترجيح في القاطع كما ان الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح فاذن محل الترجيح الطرق الظنية

بل بين المشهور ان العلماء لا يجري فيها الترجيح ومنه تحصيل فان العوام ان اشبع منهم بالاعتقاد الجازم

الحاصل عن تقليد امكن بطرق التقوية التي تجري فيها الترجيح

## البحث الرابع في الترجيح بكثرة الادلة اعلم

ان الترجيح في الادلة يحصل بالكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم الذي شهد عليه

بادلة اقل منه قال الشافعي خلافا للبعض حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة

الرواة لنا وجهان | الظن الناتج للامارة سوى مثلها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين واجب بيان الصغرى

من وجوه | تمثل الرواة تنتهي الى حصول العلم فكلما كانت المقارنة الى ذلك الجملة اشد كان اعتقاد صدقهم

اولى ب قول كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يحصل حصول ذلك القدر خاصة والا لزم اجتماع

المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة ج احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد

وتطرق الخطا والغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل عن العدد اقوى من ظن الواحد

د العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه غيره اكثر من احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان اخبار

الكذب هكذا كثر كان الظن اقوى ه اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين في القوة ثم انضم الى احدهما اخر فلا شك ان

احدهما فالمجموع زايد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما لو كان مساويا لذلك الاخر

فالاعظم من المساوي اعظم و اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد

فان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد

الخدري فلولا ان كثرة الرواة تؤثر في قوة الظن لما كان كذلك فثبت بذلك ان الظن اقوى فيجب العمل به للاجماع على جواز

الترجيح بنوع الدليل انما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهو حاصل في الترجيح بكثرة الادلة الا ان ترجيح النوع

يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح الكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه فيه ولا اثر لذلك

بالضرورة ب مخالفة الدليل على خلاف الاصل واذا تعددت الادلة في طرف واتحدت في اخر كانت المخالفة في الاول

اشد محذورا منها في الثاني فاشترك المحذوران في قدر واختص احدهما بزيادة متعينة فعلى تقدير عدم الترجيح لزم

ارتكاب القدر الزائد من المحذور بلا موجب وهو محال احتجوا بوجوه | قوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر فدل

بانما

ما عليه على ان المعتبر اصل الظهور وان الزائد عليه ملغى ترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لاتحاد محل الزيادة مع

المزيد عليه والقوي بزائد عند اجتماعهما في محل وسا فيه حالة الترجيح واما كثرة الادلة فان المحل في الزيادة والمزيد

عليه لما تعدد ضعفت القوة ولم يحصل كما لو ب القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما

بالكثرة فكذا هنا ج القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسان متعددان كثيرة فانه يرجح على الجميع وهو يدل على

ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن | انه متروك في الترجيح بالقوة فيترك في الترجيح بالكثرة للجامع

بين الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد واتحد في القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه مؤثر في قوة الظن

ولهذا لو اخبر عدل بامر حصل ظن وقوته فاذا وافقه ثان زاد الظن فاذا انضاف ثالث قوي الظن ثم لا

يزال الظن يزداد بترادف الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الفرق الذي ذكروه غير قادح في تقوية الظن

نظرا فان لمانع ان يمنع استناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى قوتها ولان الاجماع لا يوثر في شي واحد لان

الواحد افاد ظنا ما والثاني افاد ظنا اخر وهكذا حتى حصل العلم وعن ب بالمنع من عدم الترجيح بكثرة

الشهود وفرق الباقون بان مقتضى الدليل منع من كون الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق الخطا وجعل

قول شخص بانفراده على اخر مسلطا الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى

تطويل الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالنقض فلو اعتبر كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة فلانها لو

اقاما الشهادة في الطرفين على الشي كان لاحدهما طلب الامهال لياتي بعدد زايد فاذا امهل واقام بعد المدة كان للاخر

ذلك ايضا ولا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ لا يمكن

دفع هذا المحذور ايضا بطريق كما ضبط اللعان في مدة معينة بالقبض واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض

العلماء وعن ج ان اصول تلك الاقيسة ان كانت شيئا واحدا فلا يتم الخبر عليها لعدم تعارض تلك الاقيسة كما

عرفت من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين وان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الاتفاق

في العلماء ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ وخبر الواحد من السنة

فلهذا قدم على الاقيسة الكثيرة

## البحث الخامس في الجمع بين الادلة المتعارضة

اذا تعارض دليلان فان لم

يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا فلا تعارض بل لا بد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض الوجوه او ابطا

لهما من كل وجه او من بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما

وابطال الاخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه التي هي دلالة اصلية فاذا عمل

بكل منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلا

له

الاصليه والاولى فالعمل بكل منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني وهو بنظر الى
ع العمل بكل منهما من وجه دون وجه عملا بالدلالة التبعيه وابطالا للاصليه من الدليلين والعمل باحدهما دون الاخر
عمل بالدلالة الاصليه والتبعيه في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك ان اولويه العمل باصل وتابع على العمل
بالتابعين وابطال الاصليين اذا عرفت هذا فنقول العمل بكل منهما من وجه على اقسام ثلاثة ا الاشتراك والتوزيع ان
كان قبل التعارض يقبل ذلك ب ان نعمل كل واحد منهما احكاما فنعمل بكل منهما في حق بعض الاحكام ج العامان
المتعارضان نعمل بكل منهما في · كقوله عليه السلم الا انبئكم بخير الشهود قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل
قبل ان يستشهد وقوله عليه السلم ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فنعمل بالاول في حقوق الله تعالى وعلى
والثاني في حقوق العباد

## البحث السادس

في تقسيم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فاما
ان يكونا عامين على الاطلاق او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الاخر من وجه
واخص من وجه فالاقسام اربعة وعلى هذه التقادير الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او بالتفريق
وعلى التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر او لا يكون واحد منهما معلوما وانما ان يكون عامين فان
كانا معلومين فان علم التاريخ وكان المدلول قابلا للنسخ كان المتاخر ناسخا سوا القران والسنة في ذلك والشافعي
وان منع من نسخ القران بخبر المتواتر وعكسه فانه يجوز ذلك بحيث لو وقع لكان المتاخر ناسخا لكنه ينفي الوقوع
الوقوع لا الجواز وان لم يقبل المدلول النسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما ولو تعارضا وتاما امكن التخيير بينهما لانا
لانا اذا امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يرجح احدهما بقوة الاسناد لما عرفت من ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولانا
يرجع الى الحكم بان يكون احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لا شتماله طرح المعلوم بالكلية وان جهل
التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما الا ما يجوز تاخر كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولويه فيطرحان معا
وان كانا مظنونين فالمتاخر ناسخ ولو تقاربا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا
وجب التخيير وفيه نظر اذ مع جهالة التاريخ يمكن تاخر احدهما فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والاخر
مظنونا فان كان المعلوم متاخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان بالعكس لم يكن المتاخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ
بالمظنون وان جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متاخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم يكن منسوخا وان
تقاربا كان المعلوم راجحا فيتعين العمل به على كل تقدير ب ان يكونا خاصين وتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين
ج ان يكون كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم
وقوله عليه السلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلم عن الاوقات المكروهة فالاول عام
علم

في الاوقات خاص في الصلوة القضا والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او
مظنونين او كان المتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم عند من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتاخر وان
كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم كالعام من وجه اولى بجواز النسخ
وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني الاول لامتناع نسخ المعلوم بالمظنون
اما من بنى العام المتاخر على الخاص المتقدم واخرج بالخاص المتاخر بعض ما دخل تحت العام المتقدم فلا بد عنده
عدم النسخ في شي من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يحصل كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم
ما دخل تحت المتاخر ولو جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من
كونه محظورا او مثبتا لحكم شرعي لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر فالحكم
المحظور وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمن من الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما
والاخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما يتضمنه من الحكم كالحرمة والشرعي
حتى حصل التعادل فالحكم ما تقدم د ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان اتفقا علما وظنا وتاخر الخاص كان
ناسخا للعام المتقدم عند ابي حنيفة والحق عندنا وعند الشافعي بنا العام على الخاص وقد تقدم وان ورد
معا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني العام على الخاص الا ان احدهما الظهر في المعنى
بأن يكون ناقله اقوى او اتقن او اعلم او لغير ذلك والترجيحات العائدة الى الراوي اتيته ها و ان يكون احدهما على
سماه مجمعا عليه و وضع الاخر مختلف فيه فالاول راجح ز المشتمل على الاضمار ارجح من المشتمل الى ومع تعذر علم
كان مجمع بها معا ح الدال على المقصود منه بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان هذا
اللفظ الذي صار شرعيا او عرفيا وضع في اللغة على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ حينئذ لما
الذي ليس كذلك فلو كان يكون اللفظ بوضع الشرع على حكمه ولفظ الاخر بوضعه اللغوي على حكمه والعرفي والشرعي
في هذا اللفظ فانه لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا وشرعيا والاول شرعي
عرفي والعمل على خلاف الاصل فلا ترجيح حينئذ ط الكثير المجازين تشبيها بالحقيقة ارجح من مقابله ى اذا تعارض مجازان
ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجاز ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لقلة مخالفة الاصل يا ما لم يدخله التخصيص
ارجح مما دخله لتصوره في الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه يب الدال على المراد من وجهين ارجح مما دل من وجه واحد
لان الظن الحاصل منه اقوى وفيه نظر فان نوع الدلالة لا يوجب الترجيح التاريخ يج الحكم اذا اقترن بالعلم كان راجحا على
المترتب عليه ومن هذا الباب ان يقترن احدهما بالمعنى المناسب والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فان الاول اولى يد ان
يكون

احدهما سيق للحكم مع اعتبار محل الاحر والاخر ليس كذلك بعدم الاول في المسند والمسعود معا لان اعتبار
محل بمحل اسان الى وجوه علمه حاصه كقول الحنفي في قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر يحلل فيحل
وتحماه في المشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المسند ندي شاة تخلل الخمر
على قوله اراقها له المدلاج من عيره كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
لو ان يكون احدهما نصا على الحكم مع ذكر المقتضي له كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ على ترجيح مدلوله على خلل ولان تعدده وحل بعض النسخ
وعدم من يقتضي عدد من بين الاولين اولى لز المعين تحديد مقدم على غيره كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد
عصا ابا القاسم وكذا ما كثر التهديد فيه راجح على ما قل فيه ح الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على مقتضيه
بواسطة كما اذا كان مسألة ذات صورتين فالمعلل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل فالمعترض اذا اقام
الدليل على خلافه في الصورة الاخرى لم يوصل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع كقول المعلل دليلي ارجح لانه بغير
واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا
نط المنطوق مقدم على المفهوم ان قلنا انه حجة وان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم ك يرجح المجاز
على المجاز الاخر لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله كا المجاز راجح على المشترك وقد
علم الخلاف فيه كب المعنى الشرعي ارجح من غيرها كج اذا كان احد الخبرين مشتملا على لفظ موضوع في اللغة
لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والاخر مشتملا على لفظ وضعه الشارع لمعنى من غير وضع اهل اللغة
له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا مستعملا واستعمل في
اللغة لمعنى وفي الشرع لاخر فان المعهود من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو
بازائه كد ان لا يحتاج الاقتضاء الا ان العمل باحدهما مدلوله لضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع اللفظ
به عقلا والاخر لضرورة وقوع اللفظ به شرعا فالاول ارجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان
بخلاف مخالفة الشرع كه ان لا يحتاج النسخ والايما الا ان احدهما لو لم يقدر كون المذكور علة الحكم لكان ذكره عبثا
وحشوا فانه ارجح على الايما بما يثبت فيه الحكم بفاء التعقيب كو ان لا من حيث المفهوم الا ان احدهما ادل
من حيث مفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فالاول راجح للاجماع عليه بخلاف الثاني وقيل الثاني اولى
لان فائدة مفهوم الموافقة التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة تشريع الحكم ابتداء وهو اولى من التأكيد كز الدال من حيث
الاقتضاء راجح على الدال من حيث الاشارة لترجحها بقصد المتكلم لها بخلاف الثاني كح دلالة الاقتضاء ارجح من دلالة

الايما

الايما لتوقف صدق المتكلم او مدلول اللفظ عليه بخلاف الثاني كط دلالة الاقتضاء اولى من دلالة المفهوم للاجماع
على الاول والخلاف في الثاني ل اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العلم والعمل بالاخر يقتضي تأويل الخاص فالاول
اولى لكونه بخلاف الثاني لا اذا كان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول
اولى لان الشرط كالعلة والتعليل اولى من غيره لب الجمع المفيد للعموم ومن وما ارجح دلالة على العموم من المعرف باللام الجنس
عليه لا اتفاق بين القائلين بالعموم في الاول دون الثاني لج ان يكون احدهما اجماعا والاخر نصا فالاول اولى لامن
من النسخ في الاول بخلاف الثاني لد الاجماع راجح على غيره من الادلة

## الفصل الرابع في التراجيح العائدة الى الحكم

وهي من وجوه ا اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا عنه اختلفوا فالاكثرون رجحوا الناقل
وقال بعضهم بل المقرر اولى احتج الاولون بوجهين ا الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان اعتبار الاول اولى ب العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر
متاخرا تكثر النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال حكم الناقل مرة اخرى اعترض على ا لو جعلنا
المنفي متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته
وعلى ب ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما تفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا
وجد انتفى دليل العقل فلا يكون الدليل السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل
ولانه معارض بانا لو جعلنا المنفي متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد مخالفة
لانه نسخ للاقوى بالاضعف احتج الاخرون بان نحمل على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو
جعلنا المنفي متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك بالعقل
ولو جعلنا المنفي واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم متاخرا اولى تنبيه قال القاضي
القضاء العمل بالناقل كما ذهب اليه الجمهور او بالمنفي كما ذهب اليه الاخرون ليس من باب الترجيح لوجهين ا انا نحكم
بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب الترجيح ب لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالاخر لولاه
لانه حكم كل خبرين يرجح احدهما على الاخر ومعلوم انه لولا الناقل لكنا عاملين بموجب الخبر الاخر لدلالة العقل لا الخبر
واعترض على ا بان النسخ يلزم لو علمنا تاخر الناقل لكنا لا نقطع بذلك بل نعول على الظاهر بالترجيح مع جواز خلافه فهو حينئذ
داخل في باب الاولى وهذا ترجيح وعلى ب بانه لولا الناقل لعلمنا بالاخر لاجله لانا نجعل حكما شرعيا لا يجوز
رفعه الا بما يصح النسخ به ولو صيرورته شرعيا بعد ورود الخبر والا لما كان كذلك ب اذا كان احد الخبرين نفيا

الاثبات والاخر النفي وكان بشر بن عيسى قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة ا اذا
اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته والاخر في وجوبه ب ان يقتضي العقل
العقل وجوب الفعل ثم يرد خبران احدهما يدل على الحظر والاخر على الاباحة ح ان يقتضي العقل اباحة
الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسن لقائل ان يقول لا بد ان يكون
احدهما مطابقا للحكم العقلي اذ كل ما يقتضيه العقل حكم الحسن او القبح او ما زاد على الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا
والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يتم
على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا وانما يستفاد ذلك من الشرع فحينئذ لا ترجيح
لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات يوردا على حكم واحد فلا بد ان يكون احدهما
عقليا فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز الترك
وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الاخر واذا تقرر هذا فنقول اذا
اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لصدق جائز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت
الاباحة منافية للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك
حكم عقلي ثبت انه لا بد في النفي والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد
خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم
فنقول ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب والتحريم بما به يخالف الاخر واذا كانت الاباحة مقتضى العقل
لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي من وجه ومزيلا له من اخر وكذا التحريم فههنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين
على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات لا بد ان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح
الى ما تقدم من ان الناقل راجح ام المبقي وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى الاخص منافية لكل من الحظر والوجوب مع
المراد بالحكم الشرعي بل يقال اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالاباحة والوجوب وقد عرفت مشاركة
الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها له من اخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي حصلت به
المشاركة والنقل من وجه اخر هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القدرين معا فكان
مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول
لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب
والتحريم فكل منهما يشارك الاباحة من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي

قال

قال ابو الحسن وقد مثل قاضي القضاة بالخبرين الواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي كما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم في الكعبة وما روي انه لم يصل وما روت ام سلمة انه لم يقبلها وهو صائم وما روت
عائشة انه قبلها وهو صائم قال وليس هذا مثالا للمسئلة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام
فيقال انها عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز الصلاة ونفي جوازها والعقل لو جرد لكان مطابقا
لنفي جوازها فانها غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزوج النبي عليه السلم
ميمونة وهو حلال او وهو حرام هو ايضا فعل في احوال وليس ذلك بحكم وانما الحكم هو حسن ذلك مع
الاحرام وقبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان هو الاصل في العقل اما ما يكون الاصل من حال
المروي عنه نحو ما روي ان النبي عليه السلم لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وانه تزوج ميمونة وهو
حلال كان الاصل فيه عدم ذلك فالخبر الذي انه صلى في الكعبة اولى ونقل روايته من لم يصل على
حسب اعتقاده وانه خفي عليه بعض احوال النبي عليه السلم ورد الصلاة واقعة على رواية نفيها لان ام سلمة
عرفت حالها فلا يعارض رواية عائشة انه قبلها وهو صائم ورواية من روى تزوج النبي عليه السلم وهو حرام يقتضي
ان يثبت رواية تزوجها [illegible] وهو حلال [illegible] انه استدام الاصل فكانت هذه الرواية اولى ان يثبت العلة الثالث
اذا تعارضت في الحظر والاباحة وكان ابو هاشم وعيسى بن ابان انهما يستويان فيطرحان ويرجع
المجتهد الى غيرهما [illegible] الاجماع وقال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر راجح لوجوه
الاول قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
وقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب في جواز ترك هذا الفعل لانه ان يكون حراما
ومباحا واما [illegible] جواز فعله فيجب تركه ب لو ظن واحد من [illegible] وثنيها حرم وطئ الجميع
وكذا لو اعتق احدى امائه ح دار بين ارتكاب الحرام وترك المباح اولى فيكون الترجيح
الحرام احتياطا للاشتغال عمل ان يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا انا
نقول اذا استباح المحصور اقدم على محظورين الفعل واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد
اقدم على محظور واحد وهو اعتقاد التحريم قال ابو الحسن وقد نصر هذا القول بوجوه ا الحظر اذا خلع النقد
من الاباحة لانها اسبق واعترضه بان العقل [illegible] الله [illegible] بالاعتقاد اباحته
ورد السمع باباحته ويجوز للشرع باباحة ما لم يكن في العقل مباحا كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا
تلبس احدهما داخلية العدد من الاخر ب اذا تعارض خبرا حظر واباحة فقد حصل حكم حظر

وجه اباحة وهاهنا الجهتان متى اجتمعت كان الحظر اولى فان الامة من الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو
مبيح وملك اخر وهو محرم قدم الحظر واعترض بان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة
للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع فلم يحصل في هذه الامة جهتان احدهما لو انفردت اباحت والاخرى لو
انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد اثبت حكمه ح لو غرق جماعة من الاقارب
وجهل المتقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا فلم يورث بعضهم من بعض وجعلنا حظ كل منهم لورثته
فان ذلك محمد بن ... الف لانهم قد تركوا المسئلة من لم يموتوا وعرف قاضي القضاة بجواز ان يكونوا قد غرقوا معا
فجاز ان يجري هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرها هذا
التقدير الثاني اذا تعارضت البينتان في الملك لم يتساقطا وعمل بهما فيجعل ... مسلمة للجهتين لا بانه قيل
انه يمكن العمل على التوزيع الملك فيجعل بينهما واجاب قاضي القضاة بان البينتين يجوز صدقهما بان يشهد
الشهادة الى التصرف ويكون التصرف ... لكل منهما الملك فحكم به بخلاف الحظر والاباحة
معا د اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق والعتاق والاخر نافيا لهما فالكرخي قدم المثبت لهما
على النافي وقال اخرون بالسوية احتج الكرخي ان مشروعية ملك النكاح والعتق على خلاف الاصل
فيكون رفعهما على وفق الاصل والخبر المنافي لموافقة الاصل راجح على الرافع بخلاف الاصل وجعل النافي
لها اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له ه النافي
للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لوجوه ا الحد ضرر فيكون مشروعيته
على خلاف الاصل والنافي له على وفق الاصل فيكون النافي راجحا ب ورود الخبر في نفي الحد ان
لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من افادته الشبهة واذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله عليه السلم
ادرؤوا الحدود بالشبهات ج اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلئن
يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت اولى و النهي من حيث هو نهي راجح على الامر
لان طلب الترك اشد اذ القائل بالمرة في الامر قال بالتكرار في النهي ولعدم تردد النهي في محامله لان نفي
التحريم بالكراهة خاصية وكثرة محامل الامر الى الوجوب والندب والاباحة ولان غالب النهي
طلب دفع المفسدة وغالب الامر تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم
بتحصيل المصالح ز الامر راجح على المبيح لاستواء الضرر بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح
المبيح باتحاد مدلوله وتعدد مدلول الامر ولان في العمل بالمبيح تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل

في التوارث ثم

بالامر

بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل ح الخبر راجح على الامر لاتحاد مدلول الخبر
فيبعد عن الاضطراب ولانه اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل
به محذور الكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى
ط المبيح مقدم على النهي كما تقدم في الامر مع المبيح وفيه ما تقدم ي الخبر مقدم على النهي كما في الامر مع
المبيح يا الخبر المشتمل على الزيادة ارجح لامكان تحملها عن الاخر كرواية من روى انه عليه السلم كبر في العيد
سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا يب اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الوجوب
فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة
ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى
مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع
قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب يج المقتضي للتحريم راجح على المقتضي للكراهة لمساواتهما
في طلب الترك وزيادة التحريم بما يدل على الذم عند الفعل ولان المقصود منهما الترك لما يلزم من دفع
المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة ولان العمل بالمحرم
لا يستلزم ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بمقتضي الكراهة مما يجوز معه الفعل
فيه ابطال دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفيه نظر لان دلالة مقتضي
الكراهة ليس هو مطلق طلب الترك بل الطلب مع المانع من النقيض يد معقول المعنى ارجح
لسرعة القبول وسهولة الانقياد وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا
كان شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل ان كل حكم فهو معقول المعنى حتى في صورة الدية
على العاقلة وعلى ما ظن انه غير معقول المعنى لاشتماله على فائدة التعبد مطلقا عند قوم والى
مفهوم الموافقة عندنا يه التكليفي وان رجح باعتبار اشتماله على زيادة الثواب المنوط بالتكليف
الا ان الوضعي راجح من حيث ان التوقف على ما يتوقف عليه التكليف من اهلية المخاطب وفهمه
وتمكنه من الفعل يو نقل الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل الاثقل ارجح لان الغرض
بالشرع مصالح المكلفين وانما يحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله عليه السلم ثوابك على قدر
مشقتك ولان الغالب تاخر الاثقل **البحث الخامس** في الترجيح بالامور الخارجية

وهي من وجوه ا الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق ب لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة او قال بخلافه
والخبر مما لا يخفى عنه قال بعضهم حمل على نسخه او انه لا اصل له والا لما خالف والحق انه ليس
كذلك نعم اذا عارضه خبر اخر لا يكون كذلك كان راجحا عليه وبه قال الشافعي ج اذا
عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر
يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال اخرون لا يحصل
به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول انسب لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي
الترجيح د خبر الواحد فيما تعم به البلوى مرجوح لان كونه مما تعم به البلوى فان لم
يوجب القدح فلا اقل من افادة المرجوحية ولان فيه خلافا بخلاف غيره تذنيب
ما يرجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح
وجب اعتبار الكيفية فان ترجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع
الى غيرهما ان وجد او وجب التخيير او الوقف وكذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في
الكمية وجب العمل بالاكثر كمية فان كان احدهما اكثر كيفية والاخر كمية او بالعكس وجب على
المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الاخر منه فان ترجح احدهما
تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط او التخيير او الوقف وتعيين حال فتفطن

## البحث السادس في سائر تراجيح الاخبار

وهي من وجوه ا ما يوافقه دليل
اقوى ارجح مما يوافقه الاضعف كما ان ما يوافقه دليل اخر اقوى مما لا يوافقه شيء البتة ب
ما يوافق عمل علماء المدينة او الائمة والافضل ارجح لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي
والتاويل ج ما كان دليله اقوى ارجح مما كان دليله اضعف د العامان اذا ورد احدهما على سبب
خاص وتعارضا بالنسبة الى ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكونه اشد تعلقا به ولان محذور الخطا
لغيه فيه اشد من حيث اشتماله على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق
اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاشتراكهما في صيغة العموم وحصول الشك بتخصيص
ما ورد على الواقعة نظرا الى بيان ما دعت الحاجة والى اصالة مطابقة ما ورد في معرض البيان ٢ ترجيح
لما نسب اليه الحاجة والخلاف فيه ه ان يكون احدهما قد وردت به المخاطبة على تفسير الاخر
بالوجوب او التحريم او غيرهما كما في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او في معرض

الشرط

الشرط والجزاء كقوله تعالى من دخله كان امنا والاخر وردت به طريقة خطابها كقوله يا ايها الذين امنوا
يا ايها الناس كتب عليكم فان تعلقا في حق من وردت اليه سماعا خطابا للشافعية اولى وان ٢ المخاطبة
كان النظر الى غيرهم وردت المخاطبة اليه سماعا كان الاخر اولى لما تقدم من اولوية العام
المطلق على الوارد على السبب ولان السماعي انما هو بالحاضرين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما
هو بالنظر الى دليل اخر اما من اجماع الامة على عدم التفرقة او من قوله عليه السلام حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وفيه نظر للتساوي من هذا الوجه اذ التكليف منوط بالوجود كالسماعي
و ما وقع الخلاف في نسخه او جاز تطرق النسخ اليه اضعف من مقابله لعدم تطرق المنافي ز
العامان اذا اتفق العمل باحدهما في صورة من صور موارده وان علق على الظن زيادة
اعتباره على مقابله الا ان العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها اولى لعدم افضاء العمل
به الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به
وما يفضي الى التاويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به في صورة الوفاق وان ترجح فيها
على الاخر الا انه يحتمل اسناد الرجحان الى امر خارج لا وجود له في محل النزاع ح ان يكون
احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فهو اولى من الاخر لانه اقرب
بالمقصود كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم
الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين فيقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث
لم يقصد به بيان الجمع ط ما هو اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل
المصلحة من دفع المضرة ي ذاكر السبب في ورود ذلك النص اولى من غير الذاكر لاهتمامه
بما رواه وكذا المعين بعد الراوي بفعله او قوله فانه يكون راجحا على ما ليس كذلك يا
اذا كان الراوي من كبار الصحابة فروايته ارجح من رواية من هو من صغارهم لان الغالب
قرب الاول الى النبي صلى الله عليه وسلم حالة السماع كقوله عليه السلام ليليني منكم اولو الاحلام والنهى
ولان محافظته على منصبه توجب التحرز عن الكذب اكثر من الاصغر وكذا متقدم الاسلام
ارجح روايته من متاخره لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه يب من زكاه الاكثر او الاعدل او
الافقه ارجح وكذا من ذكر جرح العدالة ممن زكي بالرواية عنه او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته
ورواية من زكي بالحكم بشهادته ارجح من رواية من زكي بالرواية عنه يج المتواتر واجب العمل

به دون الآحاد لو تعارضا والمعنعن اولى من الخبر الذي طريقه مشهور مع علم التكثير ومن الذي
طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف ما طريقه الشهرة اولى
من المسند الى كتاب من كتب المحدثين والمسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره والذي
قرأه الشيخ عليه اولى من الذي قرأه هو على الشيخ او يجيز له او ناوله او يراه بخطه والمناولة
اولى من الاجازة لان المناولة عين كتابه وهو ان يقول خذ هذا الكتاب ما لم يقل حدث به عني
فقد سمعته من فلان وعلى هذا تكون الاجازة راجحة على رؤية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه
وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن يروي عنه اظهر من
دلالة خطه عليها والخبر الذي لم ينكر راوي الاصل ان كان نسيان ونوعه ارجح من الذي انكر
الاصل انكار تكذيب وجحود **البحث السابع** في تراجيح الاجماعات اعلم
ان بعض الاجماعات قد يترجح على بعض وهو من وجوه ا الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر ارجح
من الذي دخل فيه اهل الحل والعقد خاصة لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف واعلم
انا انما نرجح بعض الاجماعات على البعض الآخر نظرا وذلك انهما لم يتعارضا فلا ترجيح
وان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو باطل كما تعلم ب الاجماع الذي دخل
فيه مع اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء وخرج عنه
العوام راجح على العكس لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها
وكذا ما دخل فيه الاصولي الذي ليس بفقيه ولم يدخل الفقيه ارجح من العكس لان الا
صولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المنطوق والمفهوم والامر والنهي وغير ذلك
ج ما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف د
اجماع الصحابة اولى من اجماع التابعين وكذا اجماع التابعين اولى من اجماع تابعي التابعين وهكذا
ه الاجماع الذي انقرض اهله اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف و الاجماع على ابطال القول الثالث
اولى من انقسام الامة الى قسمين في انه اجماع على نفي الثالث لبعده عن اللبس ز الاجماع على
امر غير المسبوق بالخلاف راجح على المسبوق به ح ما لم يرجع فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر له
من موافقة الباقين ارجح مما قد رجع فيه البعض **خاتمة** لما كان الكتاب العزيز متواترا لم
يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن ولما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا



لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح في الدلالة من حيث العموم
والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد
فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل المقيد على الندب واذا تعارض الكتاب وخبر الواحد
فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد مظنون
فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص
العموم به وقد سبق **الباب الثاني** في ترجيح الاقيسة قد بينا فيما
سلف ان القياس لا يجوز العمل به الا اذا كانت العلة منصوصة خلافا للاكثر والتفريع هاهنا على قول
الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسة اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على وجودها
او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب ماهية
ذلك الحكم او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب محال العلة او بحسب امور خارجة فههنا
مباحث **الاول** في التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة اعلم ان العلة اما ان تكون وصفا
حقيقيا او حكمة وحاجة او وصفا عدميا او اضافيا او تقديريا او حكما شرعيا وعلى كل تقدير
فاما ان تكون مفردة او مركبة من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك كله واعتمد بعضهم
في الترجيح على امرين ا ان يكون احدهما بالعقل اشبه لعقليته فانه راجح على ضده لان العقل اصل للنقل والفرع
كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى ب المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه يكون
المعترض فيه بعيد ولا شك في ان القياس الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى
من الذي يكون جميع مقدماته ظنية لان الاحتمالات في الاول اقل فيكون الطريق اقوى وفيه نظر لانه انما يكون اقوى
لو كانت النسبة بين الظنين محفوظة اما على تقدير ان يكون ظن ما يكون مقدماته ظنية على ظن المقدمة
الظنية من الآخر فلا يلزم ذلك لجواز ان يكون غلبة الظن هنا وفاء برجحان اليقين هناك وزيادة اذا
ثبت هذا فنقول **الترجيح** يقع من وجوه ا الوصف الحقيقي اولى في التعليل به من باقي الاوصاف
للاجماع عليه بين القائسين والخلاف في البواقي ب التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف العدمي لان
العلم بالعدم لا يدعو الى شرع ذلك الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة وحينئذ يكون
الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة انما هو تلك المصلحة لا العدم فيكون التعليل بها اولى من التعليل بالعدم
لا يقال يلزم ذلك في الوصف الثبوتي لانا نقول قد كان الواجب ذلك الا ان الوصف الثبوتي لما

كان ادخل في الضبط من الحاجه وابعد من الاضطراب بخلاف المصلحه رجح اليه في التعليل دون
المصلحه واما العدم المحض فانه غير منضبط ولا يتعين الا بالاضافه الى الوجود واذا لم يكن منضبطا
لم يكن صالحا للتعليل ج التعليل بالحكمه اولى من التعليل بالوصف الاضافي لان الاضافي ليست
بل هي امور عدميه وقد سبق رجحان التعليل بالحكمه على التعليل بالعدمي د التعليل بالحكمه اولى من التعليل
بالوصف العدمي والحكم الشرعي لان التعليل بالحاجه تعليل بنفس المؤثر وهذا معنى منع التعليل
بترك العليه في الوصف الثبوتي للاجماع عليه ولاشتماله على الضبط ولانه اشبه بالعلل العقليه
غيره على الاصل ه لما كان العدمي اشبه بالامور الحقيقيه من الحكم الشرعي وكان الحكم الشرعي اشبه
بالوجود من العدمي احتمل ان يكون كل منهما على صاحبه بعد بين الاعتبارين و الاقرب ان يكون التعليل بالعدم
على الصفات المقدريه لان المقدر معدوم اعطي حكم الموجود وكل مقدر يثبت في المعدوم ثبت في المقدر
مع زياده تقدير اخر وهو اعطاء حكم الوجود مع كونه عدما ز تعليل الحكم الوجودي بالعلل الوجوديه
اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ومن تعليل الحكم
الوجودي بالوصف العدمي لان كون العله والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين اذ العليه
والمعلوليه وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا وتعليل العدم
بالعدم اولى من القسمين الاخيرين للمشابهه واما ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل الوجود بالعدم
ففيه احتمال ويمنع كون العليه والمعلوليه ثبوتيتين وقد تقدم ح التعليل بالحكم الشرعي اولى من
التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على وفق الاصل بخلاف الثاني ط العله المفرده اولى من المركبه لقله
الاحتمالات في المفرده وكثرتها في المركبه لان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم عدم بتمامه اما المركب اذا كان
من قدرين يحصل في جانب الوجود امور ثلثه ان يوجد هذا الجزء لا عن ذاك وبالعكس وان يوجد المجموع
وكذا في طرف العدم والمركب من ثلثه فيه احتمالات تسعه في طرف الوجود وكذا في طرف العدم
ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه اولى

## البحث الثاني

في الترجيح العائد الى ما
يدل على وجود ذات العله العلم بوجود ذات العله ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا والاستدلالي
اما ان يكون علما او ظنا وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او
مركبا منهما اما اذا كان الطريق عند المعترض فانه لا يقبل الترجيح سواء كان بديهيا او حسيا او
استدلاليا يقينيا وسواء كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا وسوى كون مقدماته اوقلت خلافا

لابي الحسن

لابي الحسن لان القطعيات لا تقبل الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من النظري لان
الضروري لا يقبل الشك والشبهه والنظري يقبلهما لانا نقول كل من البديهي والكسبي واجب الحصول
فالاول عقيب تصور طرفيه والثاني عقيب حصول مقدمتيه وكما يزول عند زوال بعض ما لابد
في حصوله منها كذا الضروري يزول عند زوال احدى تصوراته التي يتوقف عليها فلا فرق في وجوب الجزم
من حصول موجباته في الجانبين نعم النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف الضروري فلا جرم
كان خوف زوال النظري اكثر من زوال الضروري اما في جانب الوجود والعدم فلا فرق بينهما في وجوب
الوجود وامتناع العدم عند حصول كل ما لابد منه فاذن لا فرق بين الضروري والنظري ومنه
نظرا الحكم يرجح العله المفرده في القياس على المركبه باعتبار قله شرط وجود الاولى وكثرة
شروط الثانيه فانقض بعدم الترجيح هنا اما اذا كان الطريق الدال على وجود العله ظنيا فقد يعضهم
العقل فيه بنوع القياس المشتمل على مقدمات اقل يفيد ذلك الظن على ما اشتمل على مقدمات اكثر
لان قله المقدمات يستلزم قله احتمال الغلط وقله احتمال الغلط يستلزم قوه ظن الصواب
وهذا على عمومه ليس بحق لقبول الظن الشك والضعف فاذا كان دوام المقدمات القليله مشتملا
على ظن يضعف في كل مقدماته وكان ذو المقدمات الكثيره مشتملا على الظن قوي في كل مقدماته
حصل التعادل كذا الترجيح للثاني على الاول او احدهما ازيد في الكيفيه والاخر في الكميه اذا
ثبت هذا فالدليل الظني الدال على وجود العله اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والقياس
الكلام فيه كما في الاول فلا يتسلسل بل ينتهي الى النص والاجماع واما النص فقد تقدم طرق الترجيح
فيه واما الاجماع فان كانا قطعيين او احدهما لم يقبل الترجيح لاستحاله تعارض الادله القطعيه
ووجوب العمل بالمعلوم دون المظنون واما ان كانا ظنيين فالترجيح على وجوه ا ان يكون
احدهما من الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع الحادث من قول بعض وسكوت
الباقين ب الاجماع المنقول بالاحاد فهذان في محل الترجيح واما ما يقال من ان احدهما
متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الاخر
فليس من الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان عني عدم الاطلاع على احدهما
وكونه في الاخر متعينا وجب الترجيح به وفيه نظر لان الاختلاف مظنه الخطا فكلما كان اقل كان
احتمال الخطا فيه اقل فيحصل به الرجحان واعلم ان وجود العله اذا كان معلوما في احد القياسين

كان راجحا على الاخر لان الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كانت مقدماته كلها مظنونة

## البحث الثالث في الترجيح العائد الى دلائل طرق العلية في الاصل

قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل قد يكون نقليا وقد يكون عقليا والنقلي اما نص او ايما والنص قد لا يحتمل سوى العلية مثل لعلة كذا ولموجب كذا وهو مقدم على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي يحتمل غير العلية لكنه ظاهر فيها فالفاظ ثلثة اللام وان والبا واللام مقدم عليها لظهورها في التعليل ولفظة ان قد ترد للتاكيد المحض والبا للالصاق مثل امسكت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به نحو انا اقضي بالظاهر وفيه نظر لان الالصاق المتعدي هنا ثابت وهو اولى من جعله مشتركا واذا ثبت للام ولا للباء محكما به فانها مرادف للام لعدم الفرق بين قوله ... وفي اولويته تقدم الباء على ان وبالعكس احتمال واما الايماآت فتشتمل على مسائل ا قد عرفت ان دلالة الايما على علية الوصف في الاصل لا تتوقف على كونه مناسبا لكن المناسب راجح على ما لا يكون كذلك ب اما الدلالة القطعية راجح على ايما الدلالة الظنية اذ قد ثبت اولوية ما بعض مقدماته قطعية مما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا ثبت علية الوصفين بالايما فحيث الواحد بالترجيح بينهما كالمعتبر في تراجيح الاخبار الظنية وقد تقدم ج ما ظهرت عليته بالايما راجح على ما ظهرت عليته بغيره من الوجوه العقلية كالمناسبة والدوران ونحوها لان الايما لا يوجد فيه لفظ دال على العلية فلا بد ان يكون الدال على عليته شيئا اخر سوى اللفظ ولما بحثنا ولم نجد شيئا دالا على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماآت واذا ثبت ان الايماآت انما تدل بواسطة احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل على الفرع لوجود ما يقصد الاصل في الفرع دون العكس كان كل واحد من الثلثة اقوى من الايماآت د اقسام الايماآت خمسة كما تقدم ويندرج تحت كل واحد منها امور كثيرة ولا يمكن الاستقصا في هذا الباب الا بعد الكلام في تفاصيل كل واحد منها ونسبته الى صاحبه ثم نسبة كل واحد من جزئيات تلك الاقسام مع مشاركه في جنسه وما هو خارج عنه لامكان ان يكون احد الجنسين اقوى من الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي ولما كثرت تركيباتها لا احصا واما الطرق العقلية فقد ذكر منها ثلثة المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر

والطرد

والطرد ومنها مسائل ا المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم حيث قالوا العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسبة علة لكون الوصف علة فهي علة العلة وليس كذلك الوصف لاطراده مع الحكم وجودا وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة فانه قد يكون اخص فينفك عن الدوران والدوران قد ينفك عن العلة وقد سبق ذكر امثلته فاذن بالمناسبة للاستدلال اقوى احتجوا بوجهين ا العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون ارجح لما تقدم من رجحان الاشبه بالعقلية دون غيرها ب الاجماع على صحة الطرد المنعكس وقد انكر بعضهم علية ما لا يكون منعكسا والجواب عن الاول وجوب العكس في العلل العقلية سلمنا لكن لا نسلم اولوية الاشبه بالعلل العقلية وعن ب ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على الذي لا يكون مطردا او منعكسا ولا نزاع فيه ولا يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فانه اذا وجد الدوران دون المناسبة فقد لا يحصل العلية كالمعية للخمر مع جزميتها ب المناسبة اقوى من التاثير اذ معنى التاثير ليس الا انه عرف تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون هذا المعنى موثرا في نوع لا يقتضي كونه موثرا فيما يشاركه في جنسه واما المناسبة فهي الموجبة لكون الوصف موثرا في الحكم وكان الاسند للعلية فالعلية بالمناسبة اقوى من التاثير ج السبر ان كان قطعيا في جميع مقدماته تعين العلية وليس ترجيحا وان كان مظنونا في الجميع بان يظن تعليل الحكم ويظن انحصار العلة في هذين الوصفين ويظن انتفا العلية عن احدهما فيحصل ظن ثبوتها للاخر فالمناسبة اولى لان الدليل الدال على المقدمات الثلث ليس الا التقسيم ... فيضعف ظنه بعد الجملة وان كان ايما وقد عرفت انه مرجوح بالنسبة الى المناسبة وان بعض الطرق العقلية فالمناسبة اولى لاستقلال المناسبة باثبات العلية والسبر لا يثبتها الا بعد مقدمات كثيرة فالثلث تلك المقدمات ان كان المناسبة كانت المناسبة اولى من السبر كذا انتقالا المناسبة الواحدة في ثبوت الحكم والا فمقارن السبر الى ثلث مقدمات وان كان غيرها فالمناسبة اولى لانها علة لعلية العلة وغير المناسبة ليس كذلك وان كان مظنونا في بعض المقدمات معلوما في البعض فالترجيح في تلك المقدمات المظنونة د المناسبة اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر فهذا فيما يرجع الى الطرق لنفس العلية بحسب الجنس اما ترجيح الانواع فاعلم ان ترجيح بعض المناسبات على البعض

اما ان تكون بامور عائدة الى ماهيتها او بامور خارجة عنها اما فبعد ان يكون الوصف مناسبا
اما المصلحة ترجع الى الدنيا او الى الدين فالاول اما ان تكون في محل الضرورة او الحاجة او التكميل ولا شك
في رجحان المناسبة الضرورية على الحاجية والحاجية على التكميلية والضرورية خمسة واولاها
ما يتعلق بحفظ اصل الدين نظرا الى ثمرته من حصول السعادة الابدية اعترض بان ما يفضي الى
حفظ مقصود النفس اولى بالترجيح لان مقصود الدين حق الله تعالى وحفظ حق الادمي فهو
مرجح على حقه تعالى لان حق الادمي مبني على الشح والمضايقة وحقوقه تعالى مبنية على المسامحة
والمساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي وما يتضرر بفوات حقه اولى بالمحافظة
من حق من لا يتضرر ويشهد بذلك انه لو ... فان تعذر قضاء الالكل ... ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين
في المسافر حيث اسقط عنه ركعتان واداء الصوم في رمضان واسقط عن المريض الصوم والقيام ورجحنا مصلحة النفس
على مصلحة الصلوة ... ورجحنا مصلحة المال على الدين حيث ... ترك الجماعة والجمعة لحفظ ... المال
ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح
واجيب بان النفس وان كانت متعلق حق الادمي بالنظر الى احكام اخر ولهذا حرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي
الى تفويتها فالمعتبر انما هو المتعلق الجميع ولا امتناع في تقديم حق الدين وحق الادمي على حقه تعالى في ان الحكم
الادمي ... عن القتل وقد يتعلق والقتل بالقتل انما هو ... والمعتبر بالقصاص انما هو
التشفي والانتقام ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ان الاسهل ... فكان
الحكم ... احدهما ... وان يقدم حق الادمي ههنا لا يلزم ان يقدم
حق الله تعالى ما يتعلق بالعقوبة الدنيوية مطلقا ... العقوبة الاخروية وتقديم حق الادمي ... 
فوات حق الادمي ... العقوبة الدنيوية مطلقا فكان لذلك اولى ... الشافعي والمريض ليس تقديما
لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير كل اصل على ان ... الركعتين
في السفر تقوم مقام ... الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض ... بالنسبة اليه ... صحيحا واذا
الصوم لا يفوت مطلقا بل الى خلف في القضاء وكذا ... التوفيق وحرمة الجماعة وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين
مقصوده الذمي والمال المصلحة للمسلمين الاطلاع على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل ... 
الى سيادة ... وكما مقصود الدين مقدم على غيره من ... الضرورة وهكذا ما يتعلق بمقصود
النفس ... يكون مقدما على ... الضرورة اما النسب فحفظ النسب فلان حفظ النسب انما هو
لاجل

ومن بعض الاحكام فيه تعلق حق الله ... بالظهر

لاجل حفظ الولد ... صايع لا كامل له ... لا ... الى ... النفس واما بالنسبة الى المال فلانك
لان بقاءه ليس مطلوبا لذاته بل لاجل بقاء النفس ... وطائف التكاليف فروض العبادة واما بالنسبة الى
حفظ العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى وكذا حفظ النسل اولى من المقصود في حفظ العقل
والمال لكونه ... الامانة ومناط التكاليف المعتبر في الخطاب للعبادة ... والشرط بخلاف المال
واعلم ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد
يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم وقد ذكر عرف ذلك فيما تقدم ومعلوم تقدم
الاول على البقية لاصح ... والثاني والثالث كالمتعارضين ... في تقديم احد الاربع ثم الجنس
اما قريب او بعيد والمناسبة المتولدة من القريب مقدمة على المتولدة من البعيد ثم ... المناسبة في
كل واحد من هذه قد يكون جليا وهي التي يلتفت الذهن الى ... بل ... سماع ... لعلم ... الغامض
وهو ... فان الذهن يلتفت ... سماع هذا الكلام الى ... العيب ... الحكم
لكونه ما يفعل ... العكس وقد يكون ... ولا ... في ... الحكم ... 
الجمع واما الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة فهو على وجوه منها ان المناسبة
المعتمدة ... بسائر الطرق من الايماء والدوران والسبر ... على ما لا يكون كذلك ومنها
ان الترجيح بكثرة الادلة المناسبة ... عن المعارض ... على ما لا يكون كذلك فان المناسبة ان لم
يسلم ... بالسبر الى ما يكون ... المناسب ... راجح على المناسب ... وجه
واحد وكذا ما زاد على الاثنين بالنسبة الى الاثنين وهكذا اما الدوران فانه ... في صورة واحدة راجح
على الحاصل في صورتين ... احتمال الخطاء في الاول دون الثاني وان العكس ... لكن
... ان ... بعلم ان ...
الصفات الباقية في الاحوال الثلثة ... لعلة ... الحكم ... العلة ... 
خلاف الاصل ... في الصورتين ... كقول ... في ... ذهبا ... لان
... كانت ذهبا ... فيه ... ذهبا ... الركوة فيها ... الا على
... مثل ... في الصورة الاولى ... احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل ... فكان
الظن فيها اقوى واما ... قد يكون ... في الحكم الشرعي وقد يكون ... في الصورة ... الراجح والا
والشبه في الصور ... التحقيق الرابع في الترجيح العائد الى دليل الحكم في الاصل ودليل الحكم الشرعي

٣ الحليم

يكون في القياس المعارض ضمنيا قطعيا او ظنيا او بالتعريف فان كان قطعيا استحال الترجيح في ذلك لا التقدم
وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال على العلية قطعيا او اجماعا او قياسا فان كان اجماعا فقد ذهبوا الى ان القياس
الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله في الدلائل اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل
بخلاف الاجماع وتشكل بان ثقل الاجماع بالدلائل اللفظية فالفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل وقد يطرق في الاجماع
مذهب لو به حجة وقد دلت الادلة عليه فلا اصل المعارض واعلم ان قد يثبت الحكم الاصل لا يجوز ان يثبت بالقياس
لان ذلك الحجاج حالا والقوم حيث جوزوا ذلك فلهم التفريع على ان القياس الثابت حكمه بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله
بالقياس لان ذلك الحكم الاسرع على قياس احوال عن النهاية بل الابعد الاشبه الى ما ثبت حكم اصله بالنص
فالنص اصل للقياس والاصل راجح على الفرع وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض الترجيحات الضعيف قد يكون
على القوي اذا تعارضت الانواع فيها بالشدة والضعف اذا عرفت فالادلة اللفظية ان كانت متواترة الكل
ترجح بعضها على بعض الاباتجاه الى المتن وان كان احاد الكلي الترجيح بما يتعلق بالمتن والاسناد
ومنها ثبت واذا كانت ثبوت الحكم في الاصل اقوى فان القياس الراجح فان كان ثبوت حكم اصل في احد القياس
متفق عليه وفي الاخر مختلف فيه فالاول ارجح وفيه نظر فان حكم الاصل معلوم والبرم الترجيح في معلوم الترجيح
المطلق الاسم الشارع في باب القياسات في القوة والضعف او يكون متقدما الاول اقوى في ادا
ثبت الحكم في احد الاصلين بالاجماع فيتوقف كان راجحا على ما ثبت بالاجماع واحد لشرط التعادل
من الاجاع ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد كان المشتمل على العموم راجحا على المشتمل على الخاص

البحث الخامس في ترجيح الحاصل بحسب كيفية الحكم وهو يقع على وجوه الاول القياس الموجب للحكم الشرعي
راجح على الموجب للعقلي لان القياس دليل شرعي ولان يقدر بعدم العلة المبينة للحكم الشرعي المبقية
للعقلي بل الشرعي مباشرة وعدم العقلي بل يلزم منه الاعتقاد كيف يكون ان يكون شرح
الاصل عقلي علة شرعية لانا نقول يكون ذلك الى ما يعلم عند الشرع فيصح العلة التي لا حكم لها متعلقها الشرع
اما لو كان احد الحكمين يعاد الاجر اثباتا وكان نافيا فقال قوم المثبت اولى وقد يسلك وجوب احدهما
عقليات الترجيح يكون الحكم في احد القياسين حرمة والاخر مباحا كان راجحا على الاباحة لانه شرعي ولان
الاحتياط يقتضيه وان كان عقليا احتمل من جهات ان الحكم ومن جهة العقلي ترجيح الحرمة والاباحة
في الحظر والاباحة كون احدهما عقليا الا ان يكون حكم احد القياسين العقل والاخرى الشرعي فيثبت العقل
اولى لموافقة الاصل وكان فيه من يديد فيه في المسقط للحد اولى من مثبته لان يثبت على خلاف الاصل

---

يحصل الترجيح بحسب ما يقع للمجتهد في النظر من قوة الدلالة وضعفها وذلك غير منضبط اذا حاصل
يكفي الاشارة اليه وان كان عاما فقيل انه بعدم التحيف في ذلك واعلم ان الترجيح قد يعرض في التصديقات كما
يعرض في الحدود المعدية المتصورات فان كان الحد بالمشتمل على الالفاظ الصريحة التامة الدالة على المعنى بغير
تجوز ولا استعارة اولى من مقابله وكذا الخالي عن اشتراك وغرابة واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف
فيه المعرف من الحد اولى لانه افضى الى التعريف والتعريف بالامور الذاتية الاخرى بالامور العرضية فالتعريف بالاكثر
الذاتية اولى لانه يشارك المعرف بالامور العرضية بل التمييز وتزيد افادة بتصور الحقيقة كما هو وقيل الاعم الخبر
اولى من احقيها لمساواته بمحدود الاخر وقيل الاخص اولى لان ما يدل عليه ومدلول الاخر الزيادة يخلف في
دهو عن الحقيقي معترف والمشتمل على جميع الاسباب اولى من المشتمل على بعضها والموافق للنقل السمعي راجح على خلافه
وما طرق اكتساب احدهما ارجح اولى والموافق للوضع اللغوي والاقرب الى ما هو اولى وتقرير الخط اولى
ومعرفة الاسباب اولى والمستلزم لتقرير حكم حقوق اولى وقد يحصل في باب التصديقات والتصورات
ترجيحات كثيرة ويتركب من الانواع ترجيحات اخر الامع يحصل لمن له ادنى فطانة فالحكم على الله

هذا اخر ما نورده في هذا الكتاب ونسال الله
ان يجعل ما انشاناه فيه خالصا لا على شائبة
لمجرد شعب من خالصا لو منه وفي فعل ما
علمه بالحسنى الجزاء ويخلد ادل انا
يوم اللقاء وموقف كل نفسه سعيده
الا استعادة منه وسعيد
كل حال وجلاله
والحمد لله رب
العالمين



سعيد
من نفسه الله محمد
[illegible] بالحسنى حاد
الاخر سنة ٩٠٦ من الهجرة النبوية
على صاحبها افضل الصلاة والسلام

ناقص يزيد
لو قوله
الترجيح ورقه

از مال [illegible]